

ग्रंथसंपादक आणि ग्रंथप्रसारक मंडळीची ग्रंथमाला,

ग्रंथ ४४ वा.

# तत्त्वानुसंधानसार.



सारलेखक

वे. शा. सं. विष्णु वामन बापटशास्त्री.

प्रकाशक

दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी.  
प्रिंटेर्स, पब्लिशर्स, व कमिशन एजंट्स, ठाकुरद्वार-मुंबई.

सन १९०९ इ.

इंदुप्रकाश स्टीम प्रेस—मुंबई.

किंमत १॥ रुपाया.

५५

15509  
29858c

---

[ हें पुस्तक सन १८३७ च्या २५ व्या आक्टाप्रमाणें रजिस्ट्र करून  
सर्व हक्क प्रकाशकांनीं आपल्या स्वाधीन ठेविले आहेत. ]

---





## प्रस्तावना.

‘तत्त्वानुसंधानसार’ या नांवाचा हा वेदान्त-न्यायप्रधान ग्रंथ, आत्मकृपेने समाप्त करून, मी आज माझ्या देशवांधवांस व वेदान्त-प्रेमिंस तो संप्रेम समर्पण करित आहे. श्रीमच्छंकराचार्यांनी ज्यास पुष्ट केलेले निरास साक्षात् नारायण वनविणाच्या वेदान्त शास्त्राकरितां व कर्मधर्म-साधने ज्या देशांत या शरीराचा जन्म झाला आणि त्यास त्याच्या मूळक आईबापांनी अगदी प्रथम जी भाषा शिकविली त्या देशी भाषे-त मी हे ग्रंथ लिहित आहे. मुख्यतः द्रव्याकरितां किंवा लौकिका-करितां नव्हेत व असल्या ग्रंथांवर द्रव्यादि मिळविण्याचा हा कालही नव्हे.

संवाय वेदान्त ग्रंथ ऐहिक फलाकरितां ल्याहावयाचे ही कल्पनाच त्या संप्रदायाच्या विरुद्ध आहे. प्रसिद्ध स्वयंप्रकाशाख्यमुनींचे शिष्य आनन्द यांनी—हा ग्रंथ संस्कृतांत लिहिला व त्यावर स्वतःच अद्वैत भाष्य या नांवाची टीका लिहिली. या ग्रंथाचा प्रचार उत्तर हिंदुस्थानांत होत आहे. त्याचें महत्त्व ग्रंथ वाचल्यानंतर वाचकांच्या लक्षांत येईलच. त्यास, सांख्य व मीमांसा या शास्त्रांची परिभाषा चांगली समजल्या-न विचारात्मक—मीमांसारूप—वेदान्तशास्त्र समजतच नाही, असा सर्वांचा समज आहे. आणि त्याकरितांच आचार्यांच्या सांप्रदायिक यतींनीच समयोगीं सर्व शास्त्रांवर टीकात्मक अथवा सूत्रतंत्र, संक्षिप्त व विस्तृत ग्रंथ लिहिले आहेत. वेदान्त सिद्धांताच्या विरुद्ध असलेल्या सर्वांच्या विरुद्ध पूर्णपणे अभ्यास करून नंतर ‘परस्परं विरुध्यन्ते तैरयं न विरुध्यते’

या गौडपादीय उक्तीप्रमाणें त्यांच्याच युक्तींनीं परस्पर खंडन करून आपला सिद्धांत प्रस्थापित करावयाचा ही अद्वैत वाद्यांची शैली आहे, व या ग्रंथांत तिचाच आश्रय करून मुख्यतः नैयायिकांचें व सांख्यीचें खंडन केलें आहे. आमच्या वाचकांस न्यायाची परिभाषा समजावी ह्यांतून, मी तर्कसंग्रहसारनामक एक लहानसा ग्रंथ लिहिला आहे, तो लवकरच प्रसिद्ध होईल. सांख्यशास्त्राचें रहस्य कळण्याकरितां सांख्यतत्त्वकौमुदीसार हा ग्रंथ पूर्वी प्रसिद्ध झालाच आहे. या तीन ग्रंथांचा चांगला अभ्यास केल्यास मराठी वाचकांस वेदान्ताचा कोणताही ग्रंथ सहज समजण्यास अडचण पडणार नाही. मीमांसेवरील मीमांसापरिभाषासार ह्यांतून एक ग्रंथ काहीं दिवसांनीं मी प्रसिद्ध करणार आहे. सर्वदर्शनसंग्रहसंघात तर सगळ्याच मतांचा संग्रह होणार आहे. ईश्वरानें लेखक, प्रकाशक व वाचक यांस साह्य करावें, ह्याजें जालें.

असो; या ग्रंथाचे चार परिच्छेद आहेत. पहिल्या परिच्छेदांत प्रमाणसिद्धि, दुसऱ्यांत प्रमाणसिद्धि, तिसऱ्यांत अप्रमेचें निरूपण व चवथ्यांत मुक्तीचा विचार, यांचा संग्रह केला आहे. पूज्य ग्रंथकर्त्याविषयीं कोणताही माहिती उपलब्ध नाही. पण ते काश्मीरी ब्राह्मण असावेत व न्याय-न्यायकारण मीमांसा-धर्मशास्त्र इत्यादि शास्त्रांशीं वेदान्ताप्रमाणेंच त्यांचा चांगला परिचय असावा, असें प्रस्तुत ग्रंथाच्या अवलोकनानेंच कळतें. ते विद्यारण्याहून अर्वाचीन असावेत असेंही यावरूनच अनुमान होतें. पंचदर्शांतील मतांचा व वचनांचा यांत स्पष्ट उल्लेख आहे. यांचे काहीं ग्रंथ असावेत असें वाटतें, पण ते प्रस्तुत सारलेखकाच्या पहिल्यात आलेले नाहीत. मूळ ग्रंथाची भाषा सोपी आहे, पण अद्वैत-कौस्तुभ भाषा न्यायवदित असल्यामुळें सामान्य संस्कृतज्ञास समजण्यासारखी प्रस्तुत संस्कृत ग्रंथाची योग्यता या सारवाचनानेंही वाचकांच्या येईल. स्वामी चिद्गणानन्दानीं याच्या आधारें हिंदीत “तत्त्वानुसंधान” ह्यांतून एक उत्तम ग्रंथ लिहिला आहे. हें सार लिहितांना मला याचा पुष्कळ उपयोग झाला. याबद्दल मी त्या ब्रह्मीभूत यतींचा फार ऋण आहे.

वेदान्त शास्त्राची खरी योग्यता आबालवृद्धांस समजावी, नामधारी वेदान्त्यांकडे पाहून वेदान्ताविपर्यी जनतेचा झालेला गैरसमज दूर होऊन शास्त्राविपर्यी आदर वाढावा व त्यामुळे सर्वांचे कल्याण व्हावे, ह्मणून शक्य तितक्या सोप्या, सरळ व स्पष्ट मराठी भाषेत लिहिलेल्या या ग्रंथाचा वाचकांनी अभ्यास करावा. ह्मणजे याचें व असल्याच दुसऱ्याही ग्रंथांचें काटिन्य भासणार नाही. शास्त्रपरिचय झाल्यामुळे भलभलतीं विधाने करणाऱ्या लोकांच्या भाषणांतील व लेखांतील छिद्रे शटकन ध्यानांत येतील व त्यामुळे फसवणुकीस अवकाश रहाणार नाही.

अमो; नेहमींच्या पद्धतीप्रमाणें ही माझी अल्प कृतीही श्रीमच्छंकराचार्यांच्या चरणकमलीं अनन्यभावांनं समर्पण करून मी ही प्रस्तावना संपवितां.

दिंडगावद-सिंध,  
श्रावण शुक्र ११  
शके १८२९.

}

आचार्यभक्त

विष्णु वामन बापट.





## शांतिसुखाचा एकच मार्ग.

परमेश्वराने आपल्या अचिंत्य शक्तीने हें मायिक जग निर्माण करून त्यांतील अनेक प्रकारच्या असंख्य प्राण्यांस आपापल्या कर्माप्रमाणें सुख-दुःखानुभवरूपें संसार करावयास लाविलें व त्याप्रमाणें ते करीतही आहेत. संसार दुःखमय आहे व चित्ताचें असमाधान हें दुःखाचें सामान्य लक्षण आहे. त्याप्रमाणें पाहिल्यास या असंख्य प्राण्यांत मुर्खा (समाधानानें शीतळ झालेले) जन किती सांपडतील ? फारच थोडे. त्यांनही प्रस्तुत काळासारख्या प्रतिकूल काळांत तर समाधान ही देवी-वस्तु फारच दुर्लभ झाली आहे. अशा प्रसंगी पारमार्थिक, व तात्त्विकविचाराचें प्राबल्य झाल्या-वाचून पारखें झालेले समाधान पुनः प्राप्त होणें शक्य नाहीं.

वेदान्तशास्त्र ही सर्व विचार व आचार-शास्त्रांची परम अर्वाध्वज आहे, असें म्हणण्यास कांहीं चिंता नाहीं. या भारत वर्षांत केवळ लोकोपकारार्थ जन्म घेतलेल्या अनेक ऋषींनी व आचार्यांनी दीर्घकाल विचार करून शास्त्रें रचिलीं, व त्यांत सर्वमान्य होणारे सिद्धान्त संक्षेपतः व विस्तारानें गोंबून ठेविले आहेत. म्हणूनच संस्कृतज्ञ संत-इतर सर्व शास्त्रांची निदान परिभाषा तरी माहित असल्यावाचून वेदान्तशास्त्र समजत नाहीं,—असें नेहमी म्हणत असतात. धर्मशास्त्र हें आचारप्रधान असून ब्रह्मशास्त्र विचारप्रधान आहे. पण सहा आस्तिक व सहा नास्तिक दर्शनें आणि अगदीं अलीकडे निघालेले निरनिराळे पंथ या सर्वांची बरीच चांगली माहिती करून घेऊन नंतर वेदान्तशास्त्राचा अभ्यास केल्यास त्यापासून समाधान, हें प्रत्यक्ष फळ मिळाल्यावाचून रहाणार नाहीं.

वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळे आम्हीं आबालवृद्धांस परिचित असलेल्या मराठी भाषेत वेदान्त व वेदान्तोपयोगी अन्य शास्त्रांचीं सविवरण अथवा साररूप भाषांतरें करविण्याचा उपक्रम केला आहे. व ह्या मोठ्या व अक्षय कामाकरितां, संस्कृत विद्येचा उत्तम अभ्यास करून, शास्त्रज्ञान संयादन केलेले आमचे मित्र विष्णु वामन बापट शास्त्री यांनीं आपणांस वाहून घेतलें आहे, हें कळविण्यास फार समाधान वाटतें. त्यांचीं सविवरण अपरोक्षानुभूति, सान्वयार्थ सविवरण पंचदशी ( भाग २ ), आनंद रामायण, सांख्यतत्त्व-क्रौमुदीसार, सविवरण हरिमीडेस्तोत्र, जीवनमुक्ति-विवेकसार ही सहा पुस्तके आम्ही आजपर्यंत ( म्ह० गेल्या पांच वर्षांत ) प्रसिद्ध केलीं आहेत. लोकाश्रय व विद्वानांचा अभिप्राय यांवरून तीं वाचकांस पसंत पडलीं आहेत व पडत आहेत असें म्हणण्यास आम्हांस मोठा आनंद वाटतो. शास्त्रीबुवांचीं गेली १३ वर्षे वेदान्तशास्त्राच्या अभ्यासांत व तदनु रूप प्रत्यक्ष आचरणांत गेलेलीं असल्यामुळे असले ग्रंथ लिहिण्याचा त्यांचाच खरा अधिकार आहे, हें निराळें सांगण्याची गरज नाहीं. त्यांनीं वृहद्योगवासिष्ठसार भाग १ ला, व तत्त्वानुसंधानसार असे दोन ग्रंथ केले आहेत. व इल्लीं ते छापून तयार झाले आहेत.

यापुढें वृहद्योगवासिष्ठसाराचे राहिलेले दोन भाग, कथासरित्सागरसार, आत्मपुराणसार, वैशेषिक, न्याय, सांख्य, योग, धर्ममीमांसा व ब्रह्म-मीमांसा हीं सहा दर्शने व एकशें-आठ उपनिषदांतील केवळ आत्म-प्रातिपादन करणारे ५७ अध्याय ( भाग ) हे ग्रंथ क्रमानें प्रसिद्ध होणार आहेत.

या ग्रंथांच्या वाचनानें मराठी भाषा जाणणाऱ्या आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांस वेदांताचें ज्ञान व्हावें, त्यांच्या मनुष्यजन्माचें सार्थक्य व्हावें, त्यांस अक्षय्य सुखाचा लाभ व्हावा, असा आमचा हेतु आहे आणि तो सफल झाल्यास आमच्या श्रमाचे सार्थक्य झालें असें आम्ही समजूं. शास्त्रीबुवांनीं लिहिलेले आणि आम्ही प्रसिद्ध केलेले

## वेदान्तशास्त्रावरील सर्वमान्य ग्रंथ

त्यांची माहिती याखाली देत आहोत ती वाचकांनी एकवेळ अवश्य पाहावी.

**बृहद्योगवासिष्ठसार—भाग १ ला.—(किं. २॥ रुपये.)**

‘वासिष्ठ महारामायण’ या नांवाचा वाल्मीकिमुनिप्रणीत, बत्तीस सहस्र श्लोकांचा, एक सर्वोत्तम संस्कृत ग्रंथ आहे. त्यांत श्रीवासिष्ठानीं रामास केलेला विस्तृत अध्यात्म-उपदेश ग्रथित केला आहे. वसिष्ठ मुनि वक्ते व दाशरथि राम श्रोता, असा दैवी योग यांत आलेला आहे. इतकें सांगितल्यावर त्याविषयी अधिक लिहिण्याची गरजच नाही. तथापि त्याची सहा प्रकरणे असून तो बृहद्योगवासिष्ठ अथवा योगवासिष्ठ या नांवांनी प्रसिद्ध आहे. त्या अद्वैत-वेदान्त सिद्धान्त-प्रतिपादक ग्रंथाचें सार आचार्यभक्त विष्णु वामन बापटशास्त्री यांनी विद्वानांच्या आग्रहावरून आबालवृद्धांच्या उपयोगार्थ, अगदी सरळ, सोप्या व सुरस मराठी भाषेंत लिहिलेलें असून त्याचा पहिला भाग हल्ली छापून तयार आहे.

या प्रथम भागांत वैराग्य, मुमुक्षु, व्यवहार व उत्पत्ति या तीन प्रकरणांचें (ह्मणजे बत्तीस सहस्र श्लोकांतील नऊ सहस्र ग्रंथांचें) सार आलें असून पुस्तक फारच वाचनीय झालें आहे. स्थिति व उपशम या चवथ्या व पांचव्या प्रकरणांचा (ह्मणजे आठ हजार श्लोकांचा) दुसरा भाग व शेवटच्या साडे चवदा हजार ग्रंथात्मक निर्वाण प्रकरणांचा तिसरा भाग तयार व्हावयाचा आहे. मूळ निर्वाण प्रकरण अनेक सुरस कथांच्या योगानें फारच मनोरंजक झालें आहे.

या भागाच्या पहिल्या प्रकरणांतील रामाचें वैराग्यपूर्ण विस्तृत भाषण, दुसऱ्या प्रकरणांतील विश्वामित्रांनीं रामास सांगितलेला शुकाचार्यांचा वृत्तांत, वसिष्ठानीं केलेलें दैव, पुरुषार्थ, शुभ वासना, ज्ञानावतरण, वैराग्यशम, मोक्षाची चार दारें, इत्यादिकांचें रमणीय वर्णन; व तिसऱ्या प्रकरणांतील आकाशज ब्राह्मणाची कथा, मंडपाख्यान, लीलोपाख्यान, सृष्टीचें वर्णन, लीलेच्या पूर्वे जन्माचें वर्णन, युद्धाचें वर्णन, ब्रह्मांडाचें

वर्णन, रणांगणांत रात्री घडलेला वीभत्स प्रकार, अग्निप्रळय, जगाचें मिथ्यात्व, प्राणोत्क्रमणाचें उत्तर जन्मग्रहणाचें वर्णन, तत्त्वोपदेश, कर्कटी राक्षसीची कथा, ऐंदवाख्यान, इंद्र व अहल्या यांची गोष्ट, दायींन बाळकास सांगितलेली कथा, मथुरास्थ लवणराजाचे पुढें खरा ठरलेला मोह, योग्याच्या सात भूमिका, इत्यादि भाग वाचकांच्या चित्तास आनंदित करतील यांत काहीं संशय नाही.

मोठा टाईप, जाड मोहेरेदार कागद व अष्टपत्री मोठा आकार असून या पहिल्या भागाची पृष्ठसंख्या सुमारे ५०० झाली आहे. पुढील दोन भागांत बाकीचा सर्व ग्रंथ समाप्त करावयाचा आहे. मूळ संस्कृत ग्रंथाची किंमत २० रूपये आहे, पण सर्व लोकांस या त्याच्या प्रतिविवाचा संग्रह सुलभ रीतीनें केरितां यावा ह्मणून तो सर्व ग्रंथ अगदीं थोड्या किमतींत देण्याचें आर्ही योजिलें आहे. या पहिल्या भागाची किंमत फक्त २॥ रूपये ठेविली असून, पुढील दोन्ही भागांचें मूल्य याच प्रमाणावर ठेवणार आहोंत.

या सर्व-मान्य ग्रंथाचें अशा प्रकारचें सार किंवा भाषांतर मराठींत अजून झालें नाहीं. अध्यात्मविषय अनेक चमत्कारिक कथांच्या द्वारा सांगितल्यामुळे तो मनोरंजक झाला आहे. सुंदर व रमणीय कथा तिसऱ्या प्रकरणांपासून सुरू होतात व सहाव्या निर्वाणप्रकरणांत तर त्यांची परमावधिच झाली आहे. सारांश, या ग्रंथाच्या वाचनानें अद्वैत-सिद्धांत चांगल्या प्रकारें समजतो; आत्मोन्नतीचा मार्ग स्पष्ट दिसूं लागतो; सर्वोत्तम मोक्षोपाय मुमुक्षूंच्या हातीं लागतो; व चित्तावर अति शुभ संस्कार होतात. आबालवृद्ध स्त्रीपुरुषांचें नित्य हित करणारा यासारखा दुसरा ग्रंथच नाहीं.

सारलेखकानें पुनरुक्त्या व कंटाळवाणीं वर्णनें यांचा शक्य तितका संक्षेप करून खरोखरच हित, मित व भवरोगग्रस्तांस रुचकर लागणारे हें सार काढलें आहे. व त्याचा लाभ आमचे देशबांधव घेऊन ग्रंथकाराच्या श्रमाचें चीज करतील अशी आशा आहे.

**दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी.**

# विषयानुसृतिका.

## १ परिच्छेद १-११५.

विषय.	पृष्ठ.
१ पदार्थज्ञानाची आवश्यकता. ....	१
२ त्याची विचारानें सिद्धि. ....	४
३ मोक्ष ह्मणजे काय ? ...	५
४ मोक्ष ज्ञान साध्य आहे. ....	७
५ त्याविषयी प्रमाणें. ....	१०
६ ब्रह्माचें लक्षण व प्रमाण. ....	११
७ द्विविध लक्षण. ....	१२
८ ब्रह्मच जगाचें निमित्त व उपादान. ....	१४
९ स्वरूप लक्षण. ....	१९
१० ब्रह्मकारणत्वावर आक्षेप. ....	२४
११ ब्रह्मकारणत्वाचें समर्थन. ....	२६
१२ मायेच्या स्वरूपादिकांविषयी आक्षेप. ....	२९
१३ अभ्यास समर्थन. ....	३१
१४ चेतन व अचेतन ह्मणजे काय ? ...	३४
१५ अज्ञानाचें स्वरूपादि. ....	३५
१६ त्याचे विभाग. ....	३९
१७ अज्ञानादिकांविषयी मतभेद. ....	४३
१८ उपाधीविषयी विचार. ....	४४
१९ जीवाचें एकत्व. ....	४६
२० ईश्वर विवरूप व जीव प्रतिविवरूप या सिद्धान्ताचें आक्षेपपूर्वक समर्थन. ....	४८
२१ अनेक जीववाद. ....	५१



विषय.	पृष्ठ.
२२ त्याचे पांच पक्ष व त्यांचें ग्राह्याग्राह्यत्व. ...	५७
२३ ब्रह्मा, विष्णु व महेश यांचें समर्थन. ...	५९
२४ सृष्टीच्या उत्पत्तीचा क्रम. ....	६१
२५ जगदुत्पत्तीविषयीं वैशेषिकांचें मत व त्याचें खंडन. ....	६२
२६ सूक्ष्मभूतांपासून सूक्ष्म शरीराची उत्पत्ति. ....	६७
२७ ज्ञानेंद्रियें. ....	६८
२८ अंतःकरणचतुष्टय. ....	७१
२९ कर्मेंद्रियें, पंचप्राण. ....	७२
३० अंतःकरण व इंद्रियें यांच्या देवता. ....	७३
३१ पांच कोश. ....	७४
३२ दोन प्रकारचें सूक्ष्म शरीर. ....	७६
३३ समवायाचें खंडन. ....	७७
३४ पुर्यष्टक व त्याचें वर्णन. ....	८३
३५ त्रिविध कर्म व त्याच्या क्षयाचे उपाय. ....	८४
३६ स्थूलभूतांची उत्पत्ति (पंचीकरण). ....	८७
३७ चवदा भुवनें व चतुर्विध शरीरें. ....	९०
३८ समष्टि—व्यष्टि उपाधीचें तादात्म्य वर्णन सफल आहे. ....	९३
३९ स्थूलादि तीन शरीरांचे विश्वादि तीन अभिमानी ... प्रत्यगात्म्याचेच अवस्था विशेष. ....	९४
४० जीवाच्या पांच अवस्था. ....	९५
४१ अहंग्रहोपासना. ....	९८
४२ सगुणोपासनेचें फल. ....	९९
४३ निर्गुण ब्रह्मोपासनेचें फल. ....	१०१
४४ अपवाद. ....	१०२
४५ तत्त्व पदार्थशोधन. ....	१०३

विषय.	पृष्ठ.
४६ अखंड चैतन्य हाच महावाक्यार्थ. ....	... १०५
४७ अखंडत्वाचें समर्थन. ....	... १०९
४८ अखंडार्थ ज्ञानाचें फल. ....	... ११४

२ परिच्छेद ११६-२५२.

१ वृत्तीचें लक्षण. ....	... ११६
२ वृत्तिलक्षण समर्थन.....	... ११९
३ वृत्तिज्ञान हा अंतःकरणाचाच धर्म. ....	... १२२
४ अंतःकरणवृत्तीचें विभाग व लक्षणें. ....	... १२३
५ प्रमाणाचें लक्षण, विभाग. ....	... १२५
६ प्रत्यक्ष प्रमेचें निरूपण. ....	... १२७
७ त्या प्रमेचें फल. ....	... १३१
८ ,, विभाग. ....	... १३२
९ मन इंद्रिय नव्हे. ....	... १३५
१० अनुमितीचें लक्षणादि. ....	... १३७
११ अनुमितीचे विभाग. ....	... १४०
१२ जीव सच्चिदानन्द आहे. ....	... १४३
१३ श्रुत्यनुकूल अनुमानाचें ग्राह्यत्व.....	... १४५
१४ नैयायिकांनीं मात्रल्लें-त्रिविध अनुमान व त्याचें खंडन... १४७	
१५ उपमिति प्रमा. ....	... १५०
१६ शब्द प्रमा. ....	... १५१
१७ वर्णाचें-निव्व्यामित्यत्व. ....	... १५२
१८ आकांक्षादि शब्दांचा अर्थ. ....	... १५३
१९ वाक्याच्या लक्षणाचें परीक्षण. ....	... १५४

	विषय.	पृष्ठ.
२०	संगति; शब्दवृत्तीचे शक्ति व लक्षणा असे दोन भेद व त्यांचें निरूपण. ....	... १५५
२१	द्विविध तात्पर्य, त्यांची सहा लिंगें. ....	... १६६
२२	श्रवण, मनन, निदिध्यासन. ....	... १७०
२३	साधन चतुष्टय. ....	... १७१
२४	गुरुसमीप गमन. ....	... १७३
२५	संन्यास, वैराग्य, त्यांचे प्रकार व फल. ....	... १७४
२६	श्रवणविधान, त्रिविध विधि, 'श्रोतव्यः' हा कोणता विधि, नित्य व काम्य श्रवण. ....	... १८३
२७	पर वैराग्य निरूपण.....	... १९३
२८	लक्षणा पद व वाक्य या दोहींमध्ये असते.....	... १९५
२९	परोक्षप्रमोत्पादक वाक्य. ....	... १९७
३०	विषयाविषयी संशयादि तीन दोष. ....	... १९९
३१	तादात्म्य, मनाच्या इंद्रियस्वाचा विचार. ....	... २००
३२	मन साक्षात्काराचें सहकारी. ....	... २०५
३३	अर्थापत्ति, तिचे भेद. ....	... २०६
३४	अख्याति, असत्ख्याति, सत्ख्याति, अन्यथाख्याति व अनिर्वचनीय ख्याति. ....	... २०८
३५	प्रमाता कोण ? त्याचें उत्तर. ....	... २२९
३६	दोन प्रकारचा अध्यास, त्याच्या लक्षणाचें परीक्षण. ....	... २३३
३७	अभावप्रमा. ....	... २३८
३८	करणाचें लक्षण, त्याचे प्रकार....	... २४१
३९	अभाव, त्याचे प्रकार प्रागभावादिकांचें खंडन व अत्यंताभावाचा स्वीकार व त्याविषयी मतांतर. ....	... २४६

३ परिच्छेद २५३-३०५.

विषय.	पृष्ठ.
१ अप्रमावृत्तीचें निरूपण. ....	....२५३
२ अप्रमेचे भेद, त्रिविध संस्कार. ....	....२५५
३ स्मृतीचे दोन प्रकार. ....	....२५६
४ अयथार्थ अनुभव व त्याचे प्रकार. ....	....२५७
५ प्रमाज्ञान स्वतोग्राह्य कीं परतोग्राह्य. ....	....२५९
६ प्रमेयगत संशय. ....	....२६१
७ संशय व त्याची निवृत्ति करणारे तर्क. ....	....२६२
८ निश्चय व विपर्यय यांचें निरूपण. ....	....२६८
९ स्वप्न हें भ्रमज्ञान. ....	....२७१
१० स्वयंप्रकाशत्व. ....	....२७३
११ बाध व लय. ....	....२७४
१२ न्वप्रभ्रमाविपर्यां मतांतर. ....	....२७५
१३ ज्ञानाचे तीन प्रतिबंध व त्यांचें विभागशः वर्णन. ....	....२७७
१४ अंतरंग व बहिरंग साधनें. ....	....२८२
१५ ज्ञान्याचा प्रारब्धप्राप्त विषयोपभोग. ....	....२८६
१६ ज्ञानोत्तर रहाणारा अज्ञान लेश. ....	....२९१
१७ अव्युत्पन्न मुख्य अधिकाऱ्यास श्लोकार्थ श्रवणानें साक्षात्कार होतो. ....	....२९३
१८ ज्ञानानंतर ध्यानाची अपेक्षा. ....	....२९५
१९ ध्यान साक्षात्काराचें कारण. ....	....२९७
२० ध्यानविचार. ....	....२९९
२१ पूर्णबोधाची अवधि, श्रवणादि साधनानुष्ठानानें ब्रह्मसाक्षात्कार. ३०४	

## ४ परिच्छेद ३०६-३६१.

विषय.	पृष्ठ.
१ दोन मुक्ति जीवन्मुक्तीविषयीं आक्षेप. ....	...३०६
२ विद्वेहमुक्तीविषयीं प्रमाण. ....	...३०८
३ जीवन्मुक्तीचें सयुक्तिक लक्षण, अधिकारी, प्रमाण, साधनें....	...३११
४ अभ्यासाविषयीं शंका. ....	...३२१
५ ज्ञानानंतर जीवन्मुक्तीकरितां वासनाक्षयादिकांचा अभ्यास. ३२२	
६ वासनेचें स्वरूप, प्रकार, मलिन वासनेच्या निवृत्तीचा उपाय. ....	...३२५
७ चिन्मात्रभावना ....	...३३७
८ मनोनाशाचे चार उपाय. ....	...३३९
९ प्राणायाम व आसन योग. ....	...३४१
१० अभ्यास निरूपण. ....	...३४३
११ योगाचे यमानियम. ....	...३४५
१२ चित्तैकाग्र्याच्या विघ्ननिवारणाचे उपाय. ....	...३४७
१३ प्रणिधानाचें स्वरूप.....	...३४९
१४ विवेकही साक्षात्काराचें साधन.....	...३५१
१५ ज्ञानाच्या संशयादिकांचा संभव.....	...३५३
१६ ज्ञानभूमी. ....	...३५५
१७ एकाग्रता. ....	...३५७
१८ विसंवादाभाव. ....	...३५९
१९ प्रकरण तात्पर्य. ....	...३६१

॥ श्रीः ॥

## अथ तत्त्वानुसन्धानसार ।

### प्रथम परिच्छेद.

श्रीगणेशाय नमः ॥ श्रीसच्चिदानंदात्मने नमः । गुरुभ्यो नमः । मातापितृभ्यां नमः । श्रीवसिष्ठ, व्यास, शुक्रदेव इत्यादि पूर्व मुनी व श्रीमच्छंकराचार्यांपासून श्रीप्रज्ञानन्दस्वामीपर्यंत वेदान्तप्रवर्तक ब्रह्मनिष्ठ यती यांस अनन्यभावानें वंदन\* करून मी हा तत्त्वानुसंधानसारनामक ग्रंथ लिहितो.

उत्तरमीमांसा किंवा शारीरकमीमांसा झणून जें श्रीव्यासकृत वेदान्तशास्त्रां आहे, त्याचें “ अथातो ब्रह्मजिज्ञासा ” हें प्रथम सूत्र होय. हें शास्त्र मोक्षासारखी अपूर्व वस्तु देत असल्यामुळे त्याचा मुख्य अधिकारी कोण आहे हें या सूत्राच्या पहिल्या ‘अथ’ या शब्दानें सुचविलें आहे. या सूत्राचा

\* आस्तिक ग्रंथकार ग्रंथाच्या आरंभी मंगलाचरण करितात. पण तें कां करावें ? कसें करावें ? त्याचें प्रकार किती आहेत ? इत्यादि सूक्ष्म व सविस्तर विचार आपल्या न्यायवेदान्तादि ग्रंथांत केलेला आहे. त्यास मंगलवाद असें झणतात. ईश्वरानें आयुष्य व शक्ति दिल्यास मी या ग्रंथानंतर “ आत्मपुराणसार ” झणून एक अप्रतिम ग्रंथ लिहिणार आहे, त्यांत प्रस्तुतमंगलवाद सविस्तर येईल.

† उपनिषदें वेदांच्या शेवटीं असल्यामुळें व त्यांत ज्ञानाची परमावधि होत असल्यामुळें त्यांस वेदान्त झणतात. पण उपनिषदें अनेक असल्यामुळें त्यांतील काहीं वाक्यें एकमेकांच्या अगदीं विरोधि असल्याचा भास होतो. तो विचारपूर्वक नाहींसा करण्याकरितां जें शास्त्र प्रवृत्त झालें आहे, त्यास वेदान्तशास्त्र असें झणतात.

अर्थ-साधनचतुष्टयसंपत्तीनंतर‡ ब्रह्मजिज्ञासा करावी-असा आहे. जिज्ञासा

‡ नित्यानित्यवस्तुविवेक, इहामुत्रार्थफलभोगविराग, शमादिसाधनसंपत्त व मुमुक्षत्व हीं चार साधनें प्राप्त झाल्यानंतर. ( आत्म्याहून इतर सर्व अनित्य आहे. कारण तें कार्य आहे. जें जें कार्य तें तें अनित्य, अशी व्याप्ति आहे. त्याचप्रमाणें आत्मा नित्य आहे. कारण तो कोणत्याही कारणानें कार्य नाही. असा दृढ निश्चय करणें हा नित्यानित्यवस्तुविवेक होय. वर्तमान देह रहावा झणून अवश्य लागणाऱ्या, पण ज्यांचा शास्त्रानें निषेध केलेला नाही, अशा अन्नादि पदार्थांवाचून इतर सर्व ऐहिक व पारलौकिक पदार्थांविषयीं निरिच्छ होणें, हीच पूर्वोक्त विरक्ति होय. आपल्या अधिकारा(स्थिती)च्या अनुयोगी असा जो सर्व प्रकारचा लौकिक बुद्धिव्यापार तो निष्फल आहे, असें समजून त्याचा त्याग करणें हा शम; तशाच भावनेनें श्रोत्रादि बाह्य इंद्रियांचा व्यापार सोडणें हा दम; चित्तशुद्धीनंतर संध्यावंदनादि नित्य कर्मांचाही त्याग करणें ही उपरति; आपल्या अधिकारास अवश्य असलेलें जें जीवन त्याचा विच्छेद करणाऱ्या शीतोष्णादिकांसही सहन करावें असें ह्याटल्यास तें अयोग्य होईल, यास्तव जीवनाचा ह्मणजे आयुष्याचा क्षय ज्यांच्यायोगानें होणार नाही अशा शीतोष्णादिकांचें सहन करणें हीच तितिक्षा होय. सर्वत्र अस्तित्वाव ठेवणें ही श्रद्धा; व आत्मज्ञानास अत्यंत अवश्य असलेलें जें श्रवण त्यास विघ्न करणाऱ्या-निद्रा, आळस, तंद्रा-इत्यादिकांचा निरोध करून चित्तास शांत करणें हें समाधान होय. या सहा साधनांस शमादि षट्क ह्मणतात. त्यांची जी संपत्ति ( प्राप्ति किंवा संपादन ) त्यास शमादिषट्कसंपत्त ह्मणतात. आत्म्याचा, अज्ञान व अहंकारादि अज्ञानाचें कार्य यांच्याशीं जो संबंध तोच बंध व त्याचा विच्छेद ह्मणजेच मोक्ष होय. त्याची ज्यास इच्छा असते तो मुमुक्षु व मुमुक्षु-षणा आणि मुमुक्षुत्व या दोघांचा अर्थ एकच. सारांश, या चार साधनांनीं जो युक्त असिल तोच वेदान्तशास्त्राचा अधिकारी होय. ज्याप्रमाणें लढाईत जावयाचें असल्यास तरवार, ढाल, बंदूक, चिलखत व शौर्य या साधनांची आवश्यकता असते व त्यांचाचून योद्ध्यास रणांगणीं जातांच येत नाही आणि कदाचित् गेल्यास त्याला मुकाट्यानें मार खाण्याचा किंवा सहज मरण्याचाही प्रसंग येणें जसें संभवनीय आहे, त्याप्रमाणें या शास्त्ररूपी रणांगणांत ज्यास

झणजे जाणण्याची इच्छा. अर्थात् येथील इच्छेचें कर्म ज्ञान आहे. पण तें सामान्य ज्ञान नव्हे, तर 'तत्त्वमसि' इत्यादि महावाक्यांचा विचार केल्यावर उत्पन्न होणारें जें जीव व ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें 'मी ब्रह्म आहे' असें साक्षात्काररूप ज्ञान तें प्रस्तुत इच्छेचें कर्म आहे. हें विचारापासून होणारें असल्यामुळे यास फलरूप ज्ञान असेंही झणतात. हें मोक्ष देणारें आहे. पण तें ज्ञान महावाक्यांतील प्रत्येक पदाचा अर्थ समजल्यावांचून होणें शक्य नाहीं. कारण ज्यास वाक्यांतील प्रत्येक शब्दाचा अर्थ ठाऊक नसतो त्यास वाक्याचा अर्थ समजत नाहीं, असें आपण व्यवहारांतही § नित्य पहातो. यास्तव महावाक्यांतील प्रत्येक पदाचा अर्थ अगोदर समजला पाहिजे. पण त्यास विचाराचें साह्य लागतें. त्यावाचून पूर्वोक्त अर्थ व्हावा तसा निश्चित होत नाहीं. त्यामुळे या सूत्रांत विचार करण्याविषयीही सूचना केली आहे, असें समजावे. पण तो विचार दोन प्रकारचा आसतो. एक प्रधानविचार व दुसरा सहकारी विचार.

प्रवेश करावयाचा असेल त्यास पूर्वोक्त चार साधनांनीं युक्त होऊनच प्रवेश केला पाहिजे. नाहींतर त्याचे फार हाल होण्याचाच अधिक संभव असतो. आतां खोख्या लढाईप्रमाणें या शास्त्राचा वाहेरून सर्व आव आणण्यास बराच उपयोग होतो हें खरें; पण खोख्या लढाईचा जसा करमणुकीसारख्या एकदोन क्षुद्र फलांचाचून दुसरा कांहीं उपयोग होत नाहीं, झणजे राज्यक्रांतीकारक लढाईच्या मुख्य फलाचा जसा त्यांत अभावच असतो, त्याप्रमाणें अनधिकारी, वेदान्तशास्त्रांत प्रविष्ट झाल्यास त्याला कांहीं क्षुद्र फलांच्या पलीकडे लाभ होत नाहीं. फार काय पण वेदान्तशास्त्रांतील प्रमेयें सत्य आहेत, असें निःशंकपणें वाटणें, हेंही पूर्वपुण्याचें व खऱ्या अधिकाराचेंच फल आहे. पण हें शास्त्राचें झणणें लौकिक ज्ञानाच्या इच्छेनें शास्त्रांत प्रवृत्त होणाऱ्या आमच्या आधुनिकांस पटत नाहीं. व त्यामुळे ते शास्त्राच्या सिद्धांताचाच तिरस्कार करितात.)

§ हेतुः पदार्थबोधो हि वाक्यार्थावगतेरिह । असें वार्तिककारांचें वचनही आहे. त्याचा अर्थ असाः—वाक्याच्या अर्थज्ञानास पदांच्या अर्थांचें स्मरणच कारण आहे. पदांच्या अर्थांचें स्मरण न झाल्यास वाक्याचा अर्थ समजत नाहीं, असें आपण नेहमीं पहातो.



मुख्य वस्तूचा जो विचार तो प्रधान विचार होय. वेदान्त शास्त्रांत ब्रह्म प्रधान आहे. कारण “मी ब्रह्म आहे” इत्यादि वाक्यांच्या अर्थाच्या ज्ञानानें प्राप्त करून घेण्यास अति इष्ट असें ब्रह्मच आहे. त्यामुळें अशा प्रधान ब्रह्माचा विचारच प्रधान विचार होय. त्याचप्रमाणें समन्वयादि विचारावांचून ब्रह्माचा विचार होणें अशक्य असल्यामुळें समन्वय, अविरोध, साधन व फल यांचा जो विचार तोच सहकारी विचार होय. सहकारी ह्मणजे साह्य करण्याचें ज्याचें शील आहे तो. समन्वयादि विचार ब्रह्मविचारास अत्यंत साह्य करीत असतात. त्यामुळेंच त्यांस त्याचे सहकारी झटलें आहे. उपनिषदांमध्ये ह्मणजेच वेदान्तामध्ये जीं वाक्यें आहेत त्यांचा ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्यप्रतिपादनांमध्ये तात्पर्य आहे असें सिद्ध करून देणें हा समन्वय होय. या समन्वयाचा विचार शारीरकमीमांसेच्या पहिल्या अध्यायांत केला आहे. स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें यांचा श्रुतिवचनार्थी विरोध आल्यास तीं (स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें) आभासरूप (वस्तुतः प्रमाणें नसतांना प्रमाणासारखीं भाषणारीं) ठरतात. कारण, श्रुति हें प्रबल प्रमाण आहे. यास्तव वेदान्ताच्या समन्वयानें स्मृति व प्रत्यक्षादि प्रमाणें यांच्या विरुद्ध नसणें हाच अविरोध होय. त्याचा विचार शारीरकाच्या दुसऱ्या अध्यायांत केला आहे. ज्ञानाच्या प्राप्तीचे जे उपाय तींच साधनें होत, हें उघड आहे. त्यांचे-अंतरंग साधनें व बहिरंग साधनें-असे दोन प्रकार आहेत. या दोन्ही प्रकारच्या साधनांचा विचार उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायांत केलेला आहे. साधनांच्यायोगानें प्राप्त होणारें फलही एक पर व दुसरें अपर असें दोन प्रकारचें असून त्याचा पूर्वोक्त मीमांसेच्या चवथ्या अध्यायांत विचार केला आहे. या चार प्रकारच्या विचारास सहकारी विचार ह्मणतात. असो; ‘तै तूं आहेस’ इत्यादि महावाक्यांचा विचार, हेंच वस्तुतः ब्रह्मज्ञानाचें अंतरंग साधन आहे. पण त्यांतील पदांच्या अर्थाचा विचार, हें त्याचें सहकारी साधन असल्यामुळें, तो विचारही ब्रह्मज्ञानाचें अंतरंग साधनच होय. यास्तव, या ग्रंथांत प्रथमतः तत् व त्वं ह्मणजे तै व तूं या पदांच्या अर्थानेंच निरूपण कर्तव्य आहे. पण या सर्व विवेचनेचें तात्पर्य काय आहे, तें सांगून नंतर पुढच्या निरूपणास आरंभ करूं. १ साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषास महावाक्यांच्या अर्थाच्या ज्ञानानें. मोक्ष-

प्राप्ति होते. २ वाक्यार्थज्ञानास पदार्थज्ञानाची अत्यंत आवश्यकता आहे. ३ पण तें पदार्थज्ञान विचारानेच सिद्ध होत असतें. ४ यास्तव मुमुक्षूस पदांच्या अर्थाचा विचार अवश्य केला पाहिजे.

**वादी**—पण हें ह्मणणें आह्मांस बरोबर वाटत नाही. कारण, शास्त्रांमध्ये व व्यवहारामध्येही सुखाची प्राप्ति व दुःखाची निवृत्ति यास पुरुषार्थ असें ह्मणतात. मोक्ष हा परम पुरुषार्थ आहे हेही सर्वमान्य आहे. यास्तव ज्याच्या-योगानें दुःखनिवृत्तिपूर्वक सुखप्राप्ति होईल असा एकादा उपाय शोधावयाचा सोडून तत् व त्वं या पदांच्या अर्थज्ञानाच्या मार्गे लागल्यास कोणता लाभ होणार ? ज्ञानच सुखप्रतिरूप व दुःखनिवृत्तिरूप आहे, असें कोणालाही ह्मणतां येणार नाही.

**सिद्धान्ती**—स्वतः या पदांच्या अर्थाचे ज्ञान पुरुषार्थरूप नाही, हें खरें. पण पुरुषार्थाचे साधन असें जें महावाक्यांच्या अर्थाचे ज्ञान, त्याचें हें पदार्थज्ञान साधन असल्यामुळे, विचारद्वारा त्याची प्राप्ति करून घेतल्यावांचून गत्यंतर नाही. स्वतः तांदुळ, पीठ, मीठ, तिखट इत्यादि पदार्थ जरी तृप्तिरूप नसले तरी तृप्तीचे मुख्य साधन जें अन्न त्याचें ते ( पदार्थ ) साधन असल्यामुळे त्यांची अन्नाच्या किंवा तृप्तीच्याही पूर्वी प्राप्ति करून घेणें अवश्य आहे, हें सर्व-प्रसिद्ध आहे.

**वादी**—पण तुम्ही तत् व त्वं या पदांच्या अर्थाचे निरूपण ज्याच्या-साठीं करितां, तो मोक्ष ह्मणजे काय ? अज्ञानाच्या निवृत्तीस तुम्ही मोक्ष ह्मणतां कीं ब्रह्मभावाच्या प्राप्तीस मोक्ष ह्मणतां, तें अगोदर सांगा.

**मध्यस्थ**—अज्ञानाची निवृत्ति ह्मणजेच मोक्ष होय.

**वादी**—हें ह्मणणें अयोग्य आहे. कारण अज्ञानाची निवृत्ति ह्मणजे ब्रह्म नव्हे, हें उघड आहे. तेव्हां ब्रह्मस्वरूपाहून भिन्न अशा अविद्यानिवृत्तीस मोक्ष मानित्यास ' एक व अद्वितीयच ब्रह्म आहे ' या श्रुतीशीं विरोध येईल. कारण

∴ सिद्धान्त्याच्या किंवा वाद्याच्या वतीनें बोलणारा एक असतो. त्यास मध्यस्थ ह्मणतात. हा वादी शंका विचारीत असतां सिद्धान्त्याच्या वतीनें व सिद्धान्ती सिद्धान्त सांगत असतांना वाद्याच्या पक्षानें बोलत असतो, असें समजावें.

एक मोक्ष व दुसरें ब्रह्म, असे दोन पदार्थ सिद्ध झाल्यावर अद्वितीयत्व कोटून राहणार ?

**मध्यस्थ**—ब्रह्म अद्वितीय आहे; असें जें श्रुतीनें झटलें आहे, तें भावरूप पदार्थास उद्देशून झटलें आहे. ब्रह्मावांचून दुसरा भावरूपां पदार्थ नाही, असें त्याचें तात्पर्य समजावें. ह्मणजे 'श्रुतिविरोध' हा दोष येणार नाही. कारण, अविद्येची निवृत्ति अभावरूप आहे.

**वादी**:—पण अद्वितीय या शब्दाच्या अर्थाचा असा संकोच करण्यास कोणत्याही प्रकारचें प्रमाण नाही. कांहीं प्रबल प्रमाण असल्यावांचून अशा प्रकारें अर्थाचा संकोच करितां येत नाही. शिवाय ब्रह्माहून जेवढें ह्मणून कांहीं निराळें आहे तेवढें सर्व कल्पित, असा तुझां अद्वैत्यांनीं नियम केलेला आहे. तेव्हां अविद्येची निवृत्ति हाच मोक्ष, असें झटल्यास, तोही कल्पित व त्यामुळेंच मिथ्या आहे, असें तुमची इच्छा नसली तरी, होऊं लागेल; हें एक व दुसरें—तुमच्या मतें ती अविद्याही कल्पित आहे. तेव्हां तिची जी निवृत्ति ह्मणजे अभाव तोही कल्पितच असणार हें उघड आहे. पण जो भ्रमानें कल्पिलेला पदार्थ असतो तो सत्य आहे; ह्मणजे भूत, भविष्य व वर्तमान या तिन्ही कालां रहाणारा आहे, असें कोठेही अनुभवास येत नाही. तेव्हां तुमच्या त्या अविद्यानिवृत्तिरूप मोक्षास अनित्य ह्मणावें लागेल. पण तें इष्ट नाही. कारण, मोक्ष नित्य आहे, असें इतर सर्व मोक्षवाद्यांस व तुझांसही मान्य आहे. शिवाय, मोक्ष स्वर्गादि कर्मांच्या फलांप्रमाणेंच कांहीं काल रहाणारा आहे, असें झटलें तर पुण्याचा क्षय झाला असतां पुण्यवानांचा जसा अधःपात होतो ह्मणजे त्यांस पुनरपि मृत्युलोकीं यावें लागतें त्याचप्रमाणें मुक्त झालेल्या पुरुषांसही कांहींकाल मुक्तावस्थेत राहून पुनः संसारांत यावें लागेल; व तसें झालें असतां इतर पुरुषार्थ व मोक्ष यांच्यामध्ये कांहींच अंतर राहणार नाही, यास्तव, अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष, असें ह्मणणें अयोग्य आहे.

**मध्यस्थ**—असें जर असेल तर ब्रह्मभाव ह्मणजे मोक्ष, असें समजा.

† भावरूप व अभावरूप असे दोन प्रकारचे पदार्थ आहेत. ज्यांचें अस्तित्व प्रत्यक्षास येतें ते भावरूप व ज्यांचें येत नाही ते अभावरूप पदार्थ होत. पृथ्वी, पाणी, नक्षत्रें, इत्यादि भावरूप व आकाशाचें पुष्प, वांझेचा पुत्र इत्यादि अभावरूप पदार्थ आहेत.

**वादी**—ब्रह्मभाव ह्मणजे जीवानें ब्रह्मरूप होणें. पण त्यालाच मोक्ष ह्मणणें योग्य नाही. कारण, ब्रह्मभाव अनादि आहे व त्यामुळेच नित्य आहे. नित्यसिद्ध पदार्थ कोणत्याही साधनानें साध्य होत नसतो. कारण, अनित्य पदार्थाच साधनांच्यायोगानें साध्य होत असतो, त्यामुळे ब्रह्मभाव ह्मणजे मोक्ष असें मानिल्यास तो आत्मज्ञानाच्या योगानें साध्य होणार नाही. तुझी तर मोक्ष आत्मज्ञानाच्या योगानें साध्य होतो असें ह्मणतां; तेव्हां ब्रह्मभावास मोक्ष समजणें अयोग्य आहे. तात्पर्य, मोक्ष ह्मणजे काय हेंच तुझांस सांगतां येत नसल्यामुळे, त्याच्या साधनभूत महावाक्यांच्या अर्थाचा कांहीं उपयोग आहे, असेंही तुझांस दाखवितां येणार नाही.

**सिद्धान्ती**—निवृत्ति ह्मणजे बाध. अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां कल्पित पदार्थ नाहीसा होणें, किंवा त्याचा प्रत्यय न येणें, हाच त्याचा बाध होय. यास अभाव असेंही ह्मणतात. असो, आह्मी अविद्येच्या निवृत्तीसच मोक्ष ह्मणतो. व ती ब्रह्मत्वरूपच होय; ह्मणजे अविद्येची निवृत्ति व ब्रह्मस्वरूप यांमध्ये कांहीं अंतर नाही. कारण, कल्पित वस्तूचा अभाव अधिष्ठानाहून भिन्न आहे, असें कोणालाही दाखवितां येणार नाही. भ्रमामुळे भासलेल्या सर्पाची किंवा रुप्याची निवृत्ति दोरी किंवा शिंपीचा तुकडा यांहून निराळी नसते, हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे.

**मध्यस्थ**—पण असें मानिल्यास मोक्ष ज्ञानसाध्य आहे, असें ह्मणतां येणार नाही !

**सिद्धान्ती**—ही तुझी भीति व्यर्थ आहे. कारण, ज्ञानसाध्य ह्मणजे ज्ञानजन्य असा याचा अर्थ नाही. कारण, ब्रह्मभाव अनादिसिद्ध असल्यामुळे, त्याची ज्ञानाच्यायोगानें उत्पत्ति होते, हें ह्मणणें अयुक्त होईल. यास्तव येथें साध्य ह्या शब्दाचा केवळ अभिव्यक्ति असा अर्थ करावा. अभिव्यक्ति ह्मणजे ज्ञानाच्या योगानें भ्रमाचा तिरस्कार—अर्थात् 'मी ब्रह्म आहे' इत्यादि साक्षात् ज्ञानानें 'मी मनुष्य आहे' इत्यादि प्रकारच्या भ्रमाची निवृत्ति होऊन, अखंड व एकरस, आनंदाची स्फूर्ति होणें—हा याचा अर्थ समजावा. तात्पर्य महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान मोक्षसाधन आहे, असें ह्मणणें अयुक्त नाही.

§ ज्ञानापासून उत्पन्न होणारा. § खंडरहित, अविच्छिन्न, मध्ये कोठेही न तुटतां प्रवाहाप्रमाणें सतत रहाणारा. § दुसऱ्या रसानें रहित; एकरूप. † प्रत्यय, साक्षात्कार.

**वादी**—ज्ञानसाध्य या शब्दाचा अर्थ कसाही जरी केला तरी मोक्षाचें साधन वाक्यार्थज्ञान आहे, हें म्हणणें आम्हांस पटत नाही. कारण, व्याकरणादिशास्त्राचें अध्ययन केल्यामुळें ज्यांस वाक्यार्थज्ञान सहज होण्यासारखें आहे किंवा झालेलें आहे, असे संस्कृतज्ञ पंडित पुष्कळ आहेत. पण त्यांच्या संसाराचा उच्छेद होऊन त्यांस मोक्ष मिळाला आहे, असा अद्भुत कोठेही येत नाही. उलट तेही इतरांप्रमाणे संसारामध्ये निमग्न असल्याचें आढळतें. यास्तव मोक्षसाधन वाक्यार्थज्ञान आहे, असें न म्हणतां शास्त्राच्याद्वारां ब्रह्माचा निश्चय करावा, व यावज्जीव कर्मांचें अनुष्ठान करित ब्रह्माच्या ध्यानाचा अभ्यास करावा. म्हणजे ध्यानाचा अभ्यास\* व कर्मांचें अनुष्ठान यांच्यायोगानें मरणकालीं चित्त शुद्ध होऊन पुष्कळ अभ्यास झाल्यामुळें, साक्षात्काररूप शेवटची वृत्ति (अन्त्यमति) उत्पन्न होईल व त्यामुळें मोक्ष प्राप्त होईल. किंवा प्रसंख्यान करावें. (प्रसंख्यान म्हणजे श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांची आवृत्ति.) म्हणजे असंग व अद्वितीय ब्रह्माचा साक्षात्कार होईल. कारण, पूर्व आचार्यांनीं “श्रवण, मनन, निदिध्यासन व शुद्ध मन यांच्या योगानें आम्ही मुक्त झालो आहों, असें मुमुक्षु जन जाणतात. म्हणजे ही श्रवणादि चार साधनेंच आत्म्याच्या मुक्तीचीं साधनें आहेत” असे स्पष्टपणें म्हटलें आहे. तस्मात् वाक्यार्थज्ञानाच्या योगानें मोक्ष होतो असें म्हणणें केवल मनोराज्य आहे. शिवाय आम्ही सांगितल्याप्रमाणें, श्रवणादिकांची आवृत्ति केल्यानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व त्यामुळें मुक्ति मिळते, असें मानिल्यास तें धृति व स्मृति यांच्याही विरुद्ध होत नाही. कारण “उपासना व कर्म हीं दोन्ही जो एकदम करितो तो कर्मांच्यायोगानें मृत्यूचें उल्लंघन करून उपासनेमुळें अमृत-मांवास प्राप्त होतो.” अशी ईशावास्य श्रुति व “मुमुक्षूनें त्यासच जाणून उपासना करावी” अशी वृहदारण्यक श्रुति आहे. तात्पर्य, वाक्यार्थ ज्ञानाच्या योगानें मोक्ष मिळतो, हें म्हणणें अयुक्त आहे.

**सिद्धान्ती**—बरे, तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें साक्षात्काररूप अन्त्यमति होते, असें जरी मानलें तरी तिच्यायोगानें होणारा मोक्ष अविद्यानिवृत्तिरूप असतो कीं, ब्रह्मभावरूप असतो ?

\* ज्यांना संस्कृताचा गंधही नसल्यामुळें महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान नसतें, अशा सामान्य लोकांप्रमाणें. \* अभ्यास म्हणजे आवृत्ति; पुनः पुनः तेंच तें करणें.

**मध्यम**—पूर्वोक्त अन्त्यमतीमुळे अविद्यानिवृत्तिरूपच मोक्ष मिळतो.

**सिद्धान्ती**—मोक्षाचे स्वरूप जर भिन्न नाही तर शेवटच्या साक्षात्कारानेच अविद्येची निवृत्ति होते व पूर्वी केव्हां तरी झालेल्या साक्षात्काराने होत नाही, या म्हणण्यांत काय विशेष आहे? कारण, पूर्वीचा झाला तरी साक्षात्कारच व शेवटचाही साक्षात्कारच. मग एका विवक्षित साक्षात्कारानेच मोक्ष होतो व दुसऱ्या तसल्याच साक्षात्काराने होत नाही, असे ह्मणण्याचे काय कारण ?

**वादी**—जिवंत असतांना केव्हां तरी झालेल्या साक्षात्कारानंतर, ज्याला साक्षात्कार झाला आहे असा पुरुष इतरांप्रमाणेच संसार करीत असतो, असे दिसते व ते मोक्षाच्या विरुद्ध आहे. ह्मणून आह्मी अन्त्यसाक्षात्कारानेच मोक्ष होतो, असे मोठ्या विचाराने ठरवितो.

**सिद्धान्ती**—मरणापूर्वीच साक्षात्कार होऊन त्याच्या योगाने अविद्या-निवृत्तिरूप मोक्ष झाल्यास त्या पुरुषाच्या हातून व्यवहार होतां कामा नये, असे जे तुझे ह्मणणे आहे ते व्यर्थ होय. कारण, समज कीं एकाद्या साधकास पंच-विसाव्या वर्षीच आत्मसाक्षात्कार झाला; पण त्याला आयुष्यमर्यादेप्रमाणे अजून तीस चाळीस वर्षे त्याच शरीरांत रहावयाचे आहे, तर त्याचा व्यवहार प्रारब्धकर्मांमुळे होणे शक्य आहे. “ आत्मसाक्षात्कार होतांच पूर्वीच्या अनेक जन्मांतील व ज्ञानाच्या पूर्वी घडलेल्या या जन्मांतील संचित कर्मांचा नाश होतो व ज्ञान झाल्यानंतर प्रारब्धाच्यायोगाने घडणाऱ्या क्रियमाण ( आगामि ) कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाही. पण प्रारब्धाचा भोगानेच क्षय होतो ” असे उपनिषदांत सांगितले आहे. त्यावरून साक्षात्कारानंतरही कुलालचक्रप्रमन्यायाने प्राग्ध पूर्णपणे क्षीण होईपर्यंत देह व देहाश्रित कर्म ( ह्मणजेच

‡ कुंभारवाड्यांत जाऊन कुंभार मडकीं घडवीत असतांना पहावे. ह्मणजे तो प्रथमतः चाकावर मातीचा गोळा ठेवून व चाकाच्या एका छिद्रांत काठी घालून तिने त्या चाकास जोराने फिरवून गति देतो. नंतर त्या दिलेल्या गती-मुळे चाक जोराने फिरू लागले कीं ती काठी एकीकडे ठेवून तो आपणास हवे तसे त्या मातीच्या गोळ्याचे मडके तयार करून घेतो. पण चाकावरून मडके जरी काढून घेतले तरी ते चाक त्याला दिलेला वेग क्षीण होईतो तसेच

संसार ) होणें अवश्य आहे. शिवाय “ब्रह्मज्ञानी ब्रह्मच होतो” “ आत्मवेत्ता संसाररूपी शोकाचें उल्लंघन करितो ” इत्यादि श्रुतींमध्ये केवळ ज्ञानच मोक्षाचें साधन आहे, असें सांगितलेले आहे. व त्या ज्ञानानंतर कांहीं कर्तव्य रहातें, असा उल्लेख कोठेही आढळत नाही. तेव्हां मरणसमयी होणारा अन्त्यमेतिरूप साक्षात्कारच मोक्षाचें कारण आहे व त्यापूर्वी होणारा साक्षात्कार मोक्षाचें कारण नाही, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाही. आत्मज्ञानानें आत्मविषयक अज्ञानाचा क्षय झाला असतां “ मी कर्ता आहे; भोक्ता आहे; ब्राह्मण आहे; राहणा आहे ” इत्यादि प्रकारें अज्ञानामुळे वाटणारा अभिमानही नाहीसा होतो. कारण ब्रह्म नसल्यास अंकुर जसा येत नाही, त्याप्रमाणें अज्ञानरूपी कारण नसल्यास त्याचें “ मी कर्ता आहे ” इत्यादि प्रकारचें कार्यही होत नाही व त्यामुळे तो आत्मज्ञानी पुरुष शास्त्रीय विधींचा हस्तक होत नाही. ह्मणजे आत्म्याच्या यथार्थ स्वरूपाचें ज्ञान नसल्यामुळे ज्याला ‘ मी ब्राह्मण आहे ’ असें वाटत असतें तो ‘ रोज संध्या करावी ’ इत्यादि शास्त्रीय विधींचा व ‘ सुरापान करूं नये ’ इत्यादि निषेधांचा विषय होतो. पण ज्याला-ब्राह्मणत्वादि धर्म व्यावहारिक आहेत; त्यांचा असंग आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाही, असें निश्चयानें समजतें, तो पूर्वींच विधिनिषेधांचा किंकर होत नाही. आणि असा प्रकार घडल्यामुळे तूं म्हणतोस तशी त्याची ध्यानरूपी कर्मांमध्येही प्रवृत्ति होणें शक्य नाही. शिवाय ब्रह्म प्रत्यग्रूपानें सर्वदां अपरोक्ष ( साक्षात् ) असल्यामुळे प्रथम त्याचें परोक्ष ज्ञान होतें, व नंतर शेवटीं अपरोक्ष ज्ञान होतें, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाही. आणि असा प्रकार असल्यामुळेच अन्त्यमेतिरूप साक्षात्काराच्या

फिरत रहातें, असें दिसेल. कुंभारानें चाकाला जी गति दिली होती ती मडकें तयार करण्याकरितांच दिली होती, हें उघड आहे. यास्तव मडकें तयार होतांच चाकाची गति बंद व्हावयास पाहिजे होती. पण तसें होत नाही. तर मडकें झालें किंवा न झालें याच्याकडे जणूं लक्ष्यच न देतां तें चाक वेग क्षीण होईतों एकसारखें फिरतच रहातें. त्याचप्रमाणें आत्मसाक्षात्काराकरितां ज्या प्रारब्धानें देह निर्माण केला, तें प्रारब्ध क्षीण होईतों, आत्मसाक्षात्कार झाल्यावरही देह रहाणें व त्याच्या हातून व्यवहार घडणें शक्य आहे.

योगाने ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो, असेही म्हणणें युक्त नव्हे. कारण, साक्षात्कारामुळेच जर ब्रह्मभावाची अभिव्यक्ति व्हावयाची असली तर, ती केव्हाही झालेल्या साक्षात्कारामुळे होईल. तस्मात् वाक्यापासून होणारा साक्षात्कार केव्हाही जरी झालेला असला तरी तो जर संशयरहित व यथार्थ असेल तर मोक्षाचा हेतु म्हणजे मोक्षास कारण होईलच होईल. सारांश, मोक्ष हा वाक्यार्थज्ञानाधीन आहे. यास्तव, प्रथमतः, महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान संपादन केलें पाहिजे.

कोणत्याही पदार्थाची सिद्धि लक्षण व प्रमाण यांवरून होत असते. ह्याणजे आपणास ज्या पदार्थाची सिद्धि करावयाची असेल त्याचें लक्षण<sup>१</sup> अगोदर सांगितलें पाहिजे. व नंतर त्याच्याविषयी प्रमाण दिलें पाहिजे. ह्याणजे तें लक्षण व प्रत्यक्षादि ज्ञानांचीं साधनें, यांवरून त्या वस्तूची सिद्धि होते. याला गाय या पदार्थाचें आपण उदाहरण घेऊं. गळ्याच्या खाली असणारी पोळी किंवा सांखळी हें गाईचें लक्षण आहे; व “जिच्या गळ्याखालीं सांखळी असते ती गाय” असें एकदां तिचें लक्षण समजलें कीं, आपण प्रत्येक प्राण्याकडे पाहूं लागतो व जेव्हां आपणास प्रस्तुत लक्षणानें युक्त असा पदार्थ दिसतो तेव्हां आपण हा पदार्थ “गाय” होय, असें लक्षणावरून व प्रत्यक्ष प्रमाणावरून ठरवितों. हाच न्याय सर्व वस्तूंच्या ठायीं लागू पडतो. यास्तव प्रथमतः ‘तत्त्वमसि’ या मीहींवाक्यांतील तत् या पदार्थाचें लक्षण सांगायला पाहिजे. “तत्” या पदाचा अर्थ ब्रह्म असा आहे. पण तें दोन प्रकारचें असल्यासारखा भास होत असल्यामुळे

१ लक्षण ह्याणजे असाधारण धर्म. जो धर्म अन्य कोठेही नसून एकाद्या विशेष पदार्थामध्येच असतो तो त्याचा असाधारण धर्म होय. गाईच्या व बैलाच्या गळ्याखालची पोळी हा धर्म दुसऱ्या कोणत्याही पदार्थामध्ये आढळत नसल्यामुळे तो त्यांचाच असाधारण धर्म होय. व शिमें हा धर्म ह्याशी, शेळ्या इत्यादि इतर प्राण्यांमध्येही आढळत असल्यामुळे तो त्यांचा साधारण धर्म आहे. जो असाधारण धर्म असतो तेंच पदार्थाचें लक्षण असतें. लक्ष्यास सजातीय व विजातीय पदार्थांपासून भिन्न करणें, हेंच लक्षणाचें प्रयोजन (उपयोग) आहे.



त्याचें लक्षणही दोन प्रकारचें आहे. एक तटस्थ लक्षण व दुसरें स्वरूप लक्षण. (कादाचित्कत्वे सति व्यावर्तकत्वं तटस्थलक्षणम्) जें लक्षण आपल्या लक्ष्याचे\* ठायीं कांहीं काल रहात असून लक्ष्यास इतर पदार्थांपासून भिन्न करीत असतें तें तटस्थ लक्षण होय. जसें-पृथ्वीचें गंधवत्त्व<sup>५</sup> हें तटस्थ लक्षण आहे. कारण, जेव्हां महाप्रलय<sup>†</sup> होतो त्यावेळीं व जेव्हां ती उत्पन्न<sup>‡</sup> होते तेव्हां प्रथमक्षणां गंध हा गुण तिच्याठायीं नसतो. अर्थात् गंधवत्त्व हें लक्षण आपल्या लक्ष्याचे ठिकाणीं कांहीं काल रहाणारें आहे व तें जल, तेज, वायु इत्यादि गंधरहित पदार्थांपासून पृथ्वीस भिन्नही करीत असतें. यास्तव गंधवत्त्व हें पृथ्वीचें तटस्थ लक्षण होय. तसेंच तत्पदार्थरूप ब्रह्माचेंही-जगाची उत्पत्ति, स्थिति

\* ज्या पदार्थाचें लक्षण सांगावयाचें असतें तो पदार्थ त्याचें लक्ष्य होय. पृथ्वीचें लक्षण सांगावयाचें असल्यास पृथ्वी हें लक्ष्य. गाईचें लक्षण कर्तव्य असल्यास गाय हें लक्ष्य. ह्याप्रमाणेंच सर्व स्थळीं लक्ष्याची व्यवस्था जाणावी.

५ गंध झणजे वास. हा पृथ्वीचाच असाधारण गुण आहे व आपण व्यवहारांत ज्याच्यापाशीं धन असतें त्याला जसें धनवान् झणतो त्याप्रमाणेंच जिच्या जवळ गंध आहे ती गंधवती होय. अर्थात् पृथ्वी व गंधवती यांचा अर्थ एकच; पण गंध हा तिचा धर्म आहे, असें दाखविण्याकरितां 'गंधवत्त्व' असा भाववाचक नांवाचा प्रयोग करावा लागतो.

† प्रलयसमयीं सर्व कार्यांचा नाश होत असतो. व नैयायिकांच्या झणण्याप्रमाणें त्यावेळीं पृथ्वी, जल, तेज व वायु यांचे परमाणु रहातात. पण त्यांच्यामध्ये गुण नसतात.

‡ नैयायिकांच्या मतीं-ज्या क्षणामध्ये कार्य (द्रव्य) उत्पन्न होतें त्याच-क्षणां त्याच्यावर गुण नसतात. तर रूप, रस इत्यादि सर्व गुण द्रव्यावर दुस-ऱ्याक्षणां उत्पन्न होतात. प्रथमक्षणां तें (द्रव्य) निर्गुणच असतें. कारण, गुणांचें आहे. कारण कार्याच्या पूर्वी अवश्य असावें लागतें. व उत्पन्न होतें त्या क्षणां तें गुणरहित असतें व दुस-ऱ्या उत्पन्न होतात; असें मानावें लागतें. याविषयीं युक्ति दाखविल्या आहेत. पण त्या सर्वांचा

व लय यांचे कारणत्व, हे तटस्थ लक्षण होय. कारण, ब्रह्म जगाच्या उत्पत्तीचे कारण आहे; स्थितीचे कारण आहे व लयाचे कारण आहे, असे सर्वदां ह्यणतां येत नाही; तर ते जेव्हां मायेचे अधिष्ठान होतं, तेव्हांच त्याच्याविषयी असे ह्यणतां येतं. यास्तव, उत्पत्त्यादिकांचे कारणत्व हे लक्षण ब्रह्माचेठायीं सतत रहाणारं नसून कांहीं काल रहाणारं आहे. तसेच तें सांख्य, नैयायिक इत्यादिकांनीं मानिलेल्या प्रधान, परमाणु इत्यादि जगाच्या कारणाहून लक्ष्यरूप, ब्रह्मास पृथक् करीत असल्यामुळे व्यावर्तकही आहे. त्यामुळे तें तटस्थ लक्षण होय. आतां 'सृष्टि-स्थितिलयकारणत्व' असें लांबलचक लक्षण करण्याचें कारण काय, तें सांगायला पाहिजे. 'लयकारणत्व' एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण करावें, तर ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, इतकेंच सिद्ध होणार. कारण, कार्याचा ज्याच्यामध्ये लय होतो तें त्याचें उपादान कारण असतें, असा नियम आहे. त्यामुळे जगाचें निमित्त कारण ब्रह्माहून [भिन्न] आहे, असें ह्यटल्यासारिखें होणार. पण तें अद्वैतप्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींच्या विरुद्ध आहे. यास्तव स्थिति या शब्दाचा लक्षणांत उपयोग केला आहे. बरें 'स्थितिलयकारणत्व' एवढेंच ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण करावें ह्यणून जरी ह्यटलें तरी जगाच्या उत्पत्तीचे निमित्त कारण ब्रह्माहून निराळें आहे, असें होणारच ! कारण पदार्थाच्या उत्पत्तीस जें जें साधन कारण होतें तें तें त्याचें निमित्त कारण असतें. सोन्याचा कांहीं दागिना घडावयाचा असल्यास ऐरण, हातोडी इत्यादि पदार्थ त्या दागिन्याच्या उत्पत्तीचीं साधनें असतात. त्यामुळे तीं त्याचीं निमित्त कारणे होत. तशींच, चाक फिरविण्याचा दंड, चाक इत्यादि मातीच्या घड्याचीं निमित्त कारणे होत. तेव्हां जगाच्या उत्पत्तीचे निमित्त कारणही ब्रह्म आहे, असें ठरल्यावांचून वेदान्ताचा अद्वैतसिद्धांत निश्चित

॥ कार्याचा नाश झाला असतां तें ज्या रूपाचें होतें तें त्याचें उपादान होय. आपण उदाहरणार्थ सोन्याची दुशी हा पदार्थ घेऊं या. तिच्यावर एकाद्या काठिण पदार्थांनें प्रहार केला असतां तिचा नाश होईल हें उघड आहे. पण नाशानंतरही ती सोन्याच्या रूपानें राहते. ह्यणून सोन्याच्या दुशीचें सोने हें उपादान कारण होय. तसेंच मातीच्या घागरीचें उपादान कारण माती; ह्याच्या झारीचें उपादान कारण रुपें इत्यादि समजावें.

होत नाही. ह्मणून “सृष्टि, स्थिति व लय यांचें कारण” असें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण केले आहे. बरें लक्षणांतील लय हा शब्द सोडून ‘सृष्टि व स्थिति यांचें कारण, असेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केले तर काय होईल ? असें कोणी विचारितील; ह्मणून त्याचें उत्तर देणें भाग आहे. ज्याप्रमाणें सोनार सोन्याच्या दागिन्याचें केवळ निमित्त\* कारण असतो, त्याप्रमाणें ब्रह्मही जगाचें केवळ निमित्त कारण आहे; उपादान कारण नव्हे, असें होऊं लागेल. यास्तव उत्पत्तिस्थितिलयकारणत्व असेंच ब्रह्माचें लक्षण करणें युक्त आहे. त्यामुळे जगाचें निमित्त कारण व उपादान कारण एकच होय, असें ठरतें. व ही गोष्ट श्रीव्यासांच्या “प्रकृतिश्च॥ प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात्” या सूत्रांत ठरविलेल्या

\* वेदान्तशास्त्रांत समवायि किंवा उपादान व निमित्त अशीं दोन प्रकारचीं कारणें मानिलेली आहेत. उत्पत्ति, स्थिति व नाश या तिन्ही कार्ती जें कारण कार्यास सोडीत नाही तें उपादान किंवा समवायि कारण. व त्याच्याहून भिन्न जेवढीं ह्मणून कार्याचीं कारणें असतात तेवढीं सर्व त्याचीं निमित्त कारणें होत. निमित्त कारणें अनेक प्रकारचीं असतात. कांहीं कार्यांच्या उपादानकारणांशीं नित्य संबंध ठेवणारीं असतात. जसा खापऱ्यांचा संयोग. मातीच्या घागरीचें उपादान कारण मातीच्या खापऱ्या आहेत. व त्यांच्यापासून होणाऱ्या घागरीचें, खापऱ्यांचा संयोग हें निमित्तकारण आहे. व त्यांचा खापऱ्यांशीं नित्य संबंध आहे. कांहीं निमित्त कारणें कार्यांच्या उपादान कारणांच्या उपादानाशीं नित्य संबंध ठेवणारीं असतात. जसे-वस्त्राच्या रूपाचें उपादानकारण वस्त्र आहे. त्याचें उपादानकारण तन्तु (धागे, मूत) आहेत. व त्यांच्याशीं त्यांच्या रूपाचा नित्यसंबंध आहे. आणि त्यां (धाग्यां)चें रूप वस्त्राच्या रूपाचें निमित्त आहे. कांहीं निमित्तकारणें कर्तारूप ह्मणजे सचेतन असतात. व तीं स्वतंत्र असतात. जसे-दागिन्याचा कर्ता सोनार. मातीच्या घागरीचा कर्ता कुंभार. कांहीं निमित्त कारणें जड पदार्थ असतात. व तीं कर्त्यांच्या व्यापाराचीं असतात. व्यापार ह्मणजे क्रिया; हाताभ्यांची चेष्टा. जसे-सोनाराचा हातोड, ऐरण; कुंभाराचा दंड, चाक्र, इत्यादि.

§ ‘हें ब्रह्म जगाचें उपादान कारणही आहे, व निमित्तकारणही आहे, असें समजावें. असें केल्यानेंच श्रुतीची प्रतिज्ञा व दृष्टान्त यांचा उपरोध

सिद्धान्तास अनुकूल आहे. या सर्व विवेचनावरून अगदीं सारभूत असें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण असें सिद्ध होतें:—“ ज्यास जगाचें कर्तृत्व असून उपादानत्वही आहे तें ब्रह्म. ” ह्याजें ब्रह्म जगास निर्माण करणारेंही आहे व त्याचें उपादान कारणही आहे. या लक्षणांमध्येही ‘केवल उपादानत्व’ एवढेंच ह्याणून भागत नाहीं. कारण त्या लक्षणाची मायेमध्येही अतिव्याप्ति

होणार नाहीं’ असा या सूत्राचा अर्थ आहे. “ ज्याच्या योगानें न ऐकलेलें ऐकल्यासारखे होतें ” इत्यादि श्रुतीची प्रतिज्ञा आहे व “ ज्याप्रमाणें एका मातीच्या गोळ्याचें ज्ञान झालें असतां सर्व मृण्मय विकारांचें ज्ञान होतें त्याप्रमाणें ” असा श्रुतीनें दृष्टान्त दिला आहे.

† लक्षण ह्याजें पदार्थांच्या ठिकाणचा असाधारण धर्म. तो लक्ष्यास सजातीय व विजातीय पदार्थांपासून भिन्न करणारा असावा लागतो, असें पूर्वी सांगितलेंच आहे. पण प्रत्येक लक्षण अव्याप्ति, अतिव्याप्ति व असंभव या तीन दोषांनीं रहित असलें पाहिजे. लक्षणानें लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणें हीच अव्याप्ति होय. जसें ‘लालपणा’ हें जर गाईचें लक्षण केलें तर कांहीं गाई काळ्या, कांहीं पांढऱ्या, कांहीं चित्रवर्ण व कांहीं करज्या रंगाच्या असल्यामुळें तें लक्षण सर्व लक्ष्यांत रहात नाहीं. त्यामुळें ‘लालपणा’ हें गाईचें लक्षण अव्याप्ति दोषानें युक्त आहे. त्याचप्रमाणें ‘ज्यामध्ये अद्वैत प्रतिपादन केलेलें असतें तें पुस्तक’ हें पुस्तकाचें लक्षण; ‘जो विद्वान् असतो तो मनुष्य’ हें मनुष्याचें लक्षण, इत्यादि लक्षणांही अव्याप्ति दोषानें युक्त आहेत, असें समजावें. जें लक्षण लक्ष्यामध्ये राहून लक्ष्याहून भिन्न पदार्थांमध्येही रहातें तें अतिव्याप्ति दोषानें युक्त होय. जसें “ जिला शिंगें असतात ती गाय ” असें जर गाईचें लक्षण केलें तर शिंगें ह्यशी, शेळ्या, बोकड इत्यादिकांसही असल्यामुळें तें लक्षण, लक्ष्य जी गाय तिच्यामध्ये असून तिच्याहून भिन्न पदार्थांमध्येही असतें. त्यामुळें तें अतिव्याप्त होय. ‘ज्यास डोळे असतात तो मनुष्य;’ ‘ज्याला पानें असतात तो शमीचा वृक्ष;’ इत्यादि लक्षणांही प्रस्तुत दोषयुक्त होत. लक्ष्याच्या ठायीं जें लक्षण मुळांच नसतें तें असंभव दोषयुक्त होय. जसें “ जिच्या पायास एक खुर असतो ती गाय. ” हें लक्षण, गाईच्या पायांस दोन खुर असल्याचें प्रसिद्ध असल्यामुळें

होते. कारण शुद्ध ब्रह्म जगाचें उपादान होणें शक्यच नाहीं. यास्तव माया-विशिष्ट ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, असें ह्मणणें भाग आहे व त्यामुळें ब्रह्माच्या विशेषणरूप मायेलाही जगाचें उपादानत्व अवश्य प्राप्त होणारच. कारण, विशिष्ट पदार्थांमध्ये जो धर्म असतो तो विशेषणामध्येही येतो, असा नियम आहे. शिवाय “मायेस प्रकृति व मायायुक्त चैतन्यास महेश्वर समजावें.” असें प्रत्यक्ष श्रुतीनेंही सांगितलें आहे. त्यावरूनही माया, प्रकृति ह्मणजे जगाचें उपादान कारण आहे, असें स्पष्ट होतें. हा अतिव्याप्ति दोष घालविण्याकरितां “जगाचें कर्तृत्व असून” असें लक्षणांत ह्मटलें आहे. असो; आतां कर्तृत्व ह्मणजे काय तें सांगावयास पाहिजे. कार्याच्या उपादान कारणाचें साक्षात् ज्ञान; कार्य करण्याची इच्छा व इच्छेमुळें होणारी प्रयत्नरूप कृति, हे तीन धर्म ज्याच्यामध्ये असतात, तो कर्ता होय. ज्ञान, इच्छा व कृति हे तिन्ही धर्म चेतनामध्येच आढळतात. त्यामुळें ब्रह्माच्या तटस्थ लक्षणांत कर्तृत्व हें पद घातल्यानें लक्षणाची मायेमध्ये अतिव्याप्ति होईल ही भीति रहात नाही. बरें ‘जगत्कर्तृत्व’ एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण करावें तर नैयायिकांनीं मानिलेल्या तटस्थ ईश्वराच्या ठायीं त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण, ते नैयायिक परमाणूस जगाचें उपादान कारण व ईश्वरास जगाचा कर्ता मानितात. ह्मणजे त्यांच्या मते जगाचें उपादान कारण निराळें व निमित्त कारण निराळें. पण आह्मां सिद्धान्त्यांस तें मान्य नाहीं. कारण वेदान्तांत “जगाचें निमित्त कारण व उपादान कारण एक आहे व तें ब्रह्मच आहे” असा सिद्धांत सांगितला आहे. त्यामुळें, “ज्याला जगाचें कर्तृत्व असून उपादानत्वही असतें तें ब्रह्म;” हेंच ब्रह्माचें निर्दोष तटस्थ लक्षण होय.

**वादी**—कार्याचें जें उपादान कारण तोंच कर्ता; हें ह्मणणें अनुभवांच्या विरुद्ध आहे. कारण, सोन्याच्या दागिन्याचें उपादान कारण सोणें असतें व कर्ता सोनार असतो, असें आपण व्यवहारांत नित्य पहातो. त्यामुळें जगाचें उपादान कारण परमाणु व कर्ता ईश्वर, असें ह्मणणेंच अधिक सयुक्तिक होय.

असंभव होय. “ज्याला शिगें असतात तो मनुष्य;” “ज्याला दोन खुर असतात तो घोडा किंवा गाढव;” इत्यादि लक्षणेंही असंभव दोषयुक्त होत. या तीन दोषांनीं रहित असें लक्षण असलें पाहिजे.

## १. परिच्छेद—ब्रह्मच जगाचें निमित्त व उपादान. १७

कारण, सामान्यतः आपण जें साक्षात् पहातो, त्यावरूनच अदृष्टाची कल्पना करणें युक्त आहे.

**मध्यस्थ**—पण आह्मी जर एकादी कल्पना केली तर तुमचें हें झणणें येणार कीं नाहीं ? आह्मी आपल्या बुद्धीनें कोणतीच कल्पना करित नाहीं. तर श्रुति जें सांगते तेंच आप्रहानें सिद्ध करितों. “ त्यानें विचार केला कीं, मी विविध रूपाचा व्हावें. व असा विचार करून तो परमात्मा अनेक झाला; ” इत्यादि श्रुति प्रस्तुत अर्थाचा बोध करित आहे. त्यामुळें दृष्ट सोडून अदृष्टाची कल्पना केल्याचा आरोप आम्हांवर येत नाहीं.

**वादी**—हें तुमचें झणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण अनुभवाच्या विरुद्ध अर्थाचें जर श्रुति प्रतिपादन करूं लागेल तर ती अप्रमाण होईल. यास्तव त्या श्रुतीचा अर्थ तुम्ही झणतां तसा न करितां अनुभवाप्रमाणें करावा हें बरें.

**सिद्धान्ती**—१ परमेश्वरानें सृष्टिरूप होण्याविषयीं विचार केला व तोच जगद्रूप झाला अशा अर्थाच्या अनेक श्रुति प्रमाण असल्यामुळें; २ उपक्रम, उपसंहार, अभ्यास इत्यादि तात्पर्य लिंगांवरून सर्व वेदान्तांचें ब्रह्मामध्येच तात्पर्य आहे, असें वेदान्तशास्त्रांत निश्चित झालेले असल्यामुळें व ३ सामान्यतो\*

\* पूर्ववत्, शेषवत् व सामान्यतोदृष्ट, असे अनुमानाचे तीन प्रकार आहेत. यांसच क्रमानें केवलान्वयि, केवल व्यतिरेकि व अन्वयव्यतिरेकि अनुमान असें कित्येक झणतात. त्यांचें थोडक्यांत विवेचन करितों.—पूर्व झणजे कारण, तें आहे लिंग झणजे ज्ञापक किंवा हेतु ज्यामध्ये त्या अनुमानास पूर्ववत् झणतात. तात्पर्य, कारणावरून जेथें कार्याचें अनुमान होतें तें पूर्ववत् अनुमान होय. जसें:—अंतरिक्षांत दाट ढग आले आहेत, असें पाहून आपण आतां पाऊस पडणार असें अनुमान करितों. हें पूर्ववत् अनुमान होय. कोणीं—पूर्व या शब्दानें अन्वयव्याप्तीचें ग्रहण करितात. व जें अनुमान अन्वयव्याप्ति-युक्त असतें तें पूर्ववत् होय; असें झणतात. अनुमानाचा ‘शेषवत्’ हा दुसरा प्रकार आहे. शेष झणजे कार्य तें आहे लिंग ज्यामध्ये तें अनुमान शेषवत् होय. जसें नदीस पाणी आलें आहे, असें पाहून वर कोठें तरी पाऊस खचित पडला आहे; असें आपण पूरावरून अनुमान करितों. या स्थळीं

दृष्टसंज्ञक अनुमानावरूनही श्रुतीच्या अर्थाचा बाध होत नसल्यामुळे आह्मी ह्मणतो तोच अर्थ सिद्ध होत आहे. प्रत्यक्षादिप्रमाणार्थी श्रुतीचा विरोध आल्यास श्रुत्यर्थाचा बाध होत नसून तीं प्रत्यक्षादि प्रमाणेच आभासरूप (खोटी) ठरत असतात. आतां व्यवहारामध्ये एकच वस्तु कार्याचें निमित्तकारण व उपादानकारणही असतें असा अनुभव येत नाही, असें जें ह्मणणें आहे, तें व्यर्थ होय. कारण, स्वतः श्रुतीनेच याविषयीं कोळी, जिवंत पुरुष इत्यादिकांचा दृष्टान्त दिला आहे. ह्मणजे “ज्याप्रमाणें जाळें बनविण्याकरितां आपल्या अंगांतून सूत काढणारा कोळी त्या सूतरूपी कार्याचें चैतन्यद्वारां निमित्तकारण व शरीरद्वारां उपादानकारण होतो किंवा वाढणाऱ्या केंसांचें व नखांचें, जिवंत पुरुष चैतन्यद्वारा निमित्तकारण व शरीरद्वारा उपादानकारण होतो, त्याप्रमाणें हा परमेश्वर जगाचें निमित्त व उपादान कारण आहे.” असें स्वतः श्रुतीनेच सांगितलें आहे. शिवाय नैयायिक जगांतील कोणत्याही पदार्थाचा विभु ईश्वराशी संयोग होतो, असें मानितात. ज्या दोन पदार्थांचा संयोग होतो ते दोन्ही पदार्थ त्या संयोगाचें समवायी कारण असतात, असाही त्यांचाच नियम आहे. तेव्हां एकाद्या लेखणीचा ईश्वराशी संबंध झाला असतां ईश्वर त्याचें उपादानकारण होतो, हें उघड आहे व ईश्वर प्रत्येक कार्याचें निमित्तकारण

नदीस पूर येणें, हें कार्य आहे व त्यावरून आपण कारणरूपी पावसाचें अनुमान करित असतो. यास्तव, तें शेषवत् अनुमान होय. कांहीं ग्रंथकार शेष ह्मणजे व्यतिरेकव्याप्ति व जें अनुमान व्यतिरेकव्याप्तियुक्त असतें तें शेषवत् असें ह्मणतात. ज्या अनुमानाचें लिंग कार्य व कारण यांहुन भिन्न असतें, तें सामान्यतोदृष्ट अनुमान होय. जसें—हें द्रव्य आहे. पृथिवीत्वामुळे ( ह्मणजे याच्यामध्ये पृथ्वीपणा असल्यामुळे ) या अनुमानांत पृथिवीत्व हा हेतु आहे. आणि त्यावरून द्रव्यत्वरूप साध्याची सिद्धि केली जात आहे. पण पृथ्वीत्व-जातिरूप लिंग द्रव्यत्वजातिरूप साध्याचें कार्यही नव्हे व कारणही नव्हे. यास्तव, यास सामान्यतोदृष्ट अनुमान ह्मणतात. पण कोणीं ग्रंथकार ज्या अनुमानामध्ये अन्वयव्याप्ति व व्यतिरेक व्याप्तीही असते, तेंच सामान्यतोदृष्ट होय, असें ह्मणतात, केवळान्वयि, केवळव्यतिरेकी व अन्वयव्यतिरेकी यांविषयी अधिक माहिती माझ्या तर्कसंग्रहसार नामक ग्रंथांत पहावी.

आहे असाही त्यांचाच संकेत आहे. तेव्हां कोणत्याही संयोगाचें निमित्त-कारण व उपादान कारण ईश्वर आहे हें नैयायिकांच्या दृष्टीनेंही सिद्ध आहे. तेव्हां श्रुतीला अनुसरून आह्मीही ब्रह्म जगाचें निमित्त व उपादान कारण आहे, असें मानिल्यास त्यांत काय दोष आहे? आह्मी ह्मणतो तशा प्रकारचें श्रुतीचें प्रमाण कोठें आहे, ह्मणून कदाचित् कोणीं विचारील! यास्तव प्रमाणभूत श्रुति व सूत्र यांचा स्पष्टपणें निर्देश करणें अवश्य आहे. तैत्तिरीयोपनिषदांतील भृगुवल्लीमध्ये आरंभाच “ज्या ब्रह्मापासून हीं भूतें निर्माण होतात; ज्याच्यामुळें हीं उत्पन्न होऊन जिवंत रहातात व नाश होत असतांनाही ज्यास जाऊन मिळतात तें ब्रह्म होय.” अशा अर्थाची श्रुति आहे. तसेंच उत्तरमीमांसेचें दुसरें सूत्र “ज्या सर्वज्ञ व सर्व शक्तिमान् कारणापासून या आकाशादिक प्रपंचाचा जन्म, स्थिति व लय होतो तें ब्रह्म” अशा अर्थाचें आहे. भगवान् बादरायणाचार्यांनीं (ह्य. प्रसिद्ध कृष्णद्वैपायन व्यासांनीं) उत्तरमीमांसेचीं सूत्रें केलेलीं आहेत, हें सर्वप्रसिद्ध आहे.

पण स्वरूपलक्षण समजल्यावांचून केवळ तटस्थ लक्षणावरून ब्रह्माचें ज्ञान होणें शक्य नाहीं. यास्तव आतां त्याचें स्वरूपलक्षण सांगतो. (स्वरूपं सत् व्यावर्तकं स्वरूपलक्षणम्) जें स्वरूप असून व्यावर्तक असतें तें स्वरूपलक्षण होय. ह्मणजे जे लक्षण आपल्या लक्षाचें स्वरूप असून त्यास इतर पदार्थांहून भिन्न करित असतें तें स्वरूपलक्षण होय. जसें पृथ्वीचें पृथ्वीत्व हें स्वरूप लक्षण आहे. कारण, वेदान्तसिद्धान्तामध्ये जाति व व्यक्ति यांचा तादात्म्य संबंध मानिलेला आहे. त्यामुळें पृथ्वीत्व जातीचां पृथिवीरूप व्यक्तीशीं तादात्म्यसंबंध आहे. त्यामुळें ती पृथिवीत्व जाति पृथिवीचें स्वरूपच

† नित्य, एक व अनेकांमध्ये रहाणाऱ्या धर्मास जाति ह्मणतात. गोत्व हा धर्म एक आहे, सृष्टीच्या अन्तापर्यंत रहाणारा आहे व असंख्य गाईमध्ये (धर्मरूपानें) रहाणारा आहे. यास्तव, ती जाति होय. हें लक्षण सर्व व्यावहारिक जातींसही लागू पडतें.

‡ प्रत्येक आकृतीशीं. गोत्व या धर्मांनें युक्त असलेल्या प्रत्येक गाईस व्यक्ति ह्मणतात. असाच प्रकार सर्वत्र जाणावा.

‡ तादात्म्य संबंधाचें शास्त्रीय लक्षण असें—“एका पदार्थाच्या सत्तेहून



होऊन तिला जलादिक पदार्थांपासून भिन्न करीत असते. यास्तव, पृथिवीत्व हे पृथ्वीचे स्वरूपलक्षण होय. त्याचप्रमाणे सत्य, ज्ञान व आनंद हे तीन धर्मही ब्रह्माचे स्वरूपलक्षण आहे. ह्यणजे ते सत्यादि तीन धर्म ब्रह्माच्या स्वरूपभूत होऊन ते त्यास असत, जडरूप व दुःखरूप जगाहून भिन्न करितात. त्यामुळे सत्यादि; हे ब्रह्माचे स्वरूपलक्षण आहे, असे ह्यणणे योग्यच होय.

**वादी**—सत्यादि धर्मांस ब्रह्माचे स्वरूप मानणे युक्त नव्हे. कारण तसे मानिल्यास त्यांस ब्रह्माचे लक्षणत्व आहे व ब्रह्मास त्यांचे लक्ष्यत्व आहे, असे ह्यणतां येणार नाही. कारण भिन्न भिन्न पदार्थांमध्येच लक्ष्यलक्षणभाव किंवा विशेष्यविशेषणभावसंबंध असतो. पृथ्वीच पृथ्वीचे कधी लक्षण होत नाही. तेव्हा सत्यादि धर्म ब्रह्मस्वरूपभूत आहेत असे मानिल्यावर ते त्यांचे लक्षण आहे, असे कसे ह्यणतां येईल ? शिवाय तुझा वेदान्त्यांच्या मती ब्रह्म अखंड\* व एकरस† आहे. तेव्हा ते सत्यादि लक्षणांचे लक्ष्य कसे होणार ?

**सिद्धान्ती**—सत्य, ज्ञान व आनंद हे ब्रह्माचे स्वरूपभूत धर्म आहेत, हे खरे व त्यामुळे खरोखर पहातां त्यांच्यामध्ये लक्षणलक्ष्यभावसंबंध असणे अयुक्त आहे. पण आह्मी त्यांचा ब्रह्माशी काल्पनिक भेद मानितां. व त्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रस्तुत संबंध येऊं शकतो. शिवाय, अशा प्रकारें कल्पित भेद मानूनच शास्त्रार्थाची सिद्धि करावी लागते. याविषयी गौडपादाचार्यांनी असे ह्मटले आहे. “ आनंद, ज्ञान व नित्यता हे तीन धर्म ब्रह्माचे आहेत व ते वस्तुतः जरी ब्रह्मरूप असले तरी भिन्न असल्यासारखे प्रत्ययास येतात ”

**वादी**—पण ते वस्तुतः ब्रह्मरूप असतांना त्यांच्याहून भिन्न असल्यासारखे कां वाटतात ?

**सिद्धान्ती**—अंतःकरण व अंतःकरणाचे धर्म या दोन प्रकारच्या उपाध्यांमुळे ते सत्यादि धर्म ब्रह्माहून भिन्न असल्यासारखे दिसतात. आतां हा

दुसऱ्या पदार्थांची सत्ता, भिन्न नसणे ह्यणजेच तादात्म्य होय. पृथिवीत्व जातीची व पृथिवीरूप व्यक्तीची एकच सत्ता आहे आणि त्यामुळे त्यांचे तादात्म्य आहे.

\* हंडरहित, अमर्याद. † एका व धर्मांनी ओतप्रोत भरलेले.

सर्व चमत्कार कसा घडतो तें सांगतो. ज्याचा कधीही बाध होत नाही तें सत्य, जें अंतःकरणवृत्तियुक्त चैतन्य तेंच ज्ञान; किंवा व्यंजकवृत्तीमध्ये उपहित झालेलें जें चैतन्य तेंच ज्ञान; किंवा प्रीति इत्यादि वृत्तींनीं अवच्छिन्न झालेलें चैतन्यच आनंद अथवा असुकूल वृत्तीमध्ये उपहित होणारें चैतन्य आनंद होय. यांचा ब्रह्माशीं खरोखरी जरी भेद नसला तरी उपाधीमुळे भेद झाल्यासारखा वाटतो. व त्यामुळे त्यांच्यामध्ये लक्ष्यलक्षणभावसंबंध येतो. ह्मणजे हा संबंध खरा नव्हें; काल्पनिक आहे. भागत्यागलक्षणेच्या योगानें सत्यादि शब्द अखंड ब्रह्माचें ज्ञान करून देतात. त्यामुळे त्या लक्षण वाक्यावरून सत्यादि धर्म व ब्रह्म यांच्यामध्ये गुणगुणीभावसंबंध येत नाही. सत्यादि शब्दांचा वाच्य अर्थ पूर्वीं होऊन गेला आहे. त्यावरून ते सत्यादि शब्द पर्यायवाचकां आहेत असेही होत नाही. आतां ब्रह्माच्या स्वरूपलक्षणामध्ये सत्य, ज्ञान व आनंद असे तीन शब्द योजण्याचें कारण काय, तें सांगतो. केवळ 'सत्यं ब्रह्म' असें जर लक्षण केलें तर नैयायिकांस मान्य असलेल्या सत्त्वरूप जातीमध्ये त्याची अतिव्याप्ति होईल. व लक्ष्य ब्रह्म जड ठरू लागेल. कारण, द्रव्य, गुण व कर्म यांतील सत्ताजाति सत्य आहे व ती पृथ्वी, रूप इत्यादि पदार्थांमध्ये रहाते, असा त्यांचा संकेत आहे. ह्मणून लक्ष-

\* उपाधीशीं संगत झालेलें. प्रस्तुत स्थळीं व्यंजक वृत्ति उपाधि होय. तिच्याशीं जें संयुक्त झालेलें किंवा संबद्ध झालेलें चैतन्य तें ज्ञान होय. अंतः-करणाच्या तीन वृत्ति असतात. एक व्यंजक वृत्ति; दुसरी व्यंग्य वृत्ति व तिसरी साक्षि वृत्ति. त्यांतील व्यंजकवृत्ति साधन, व्यंग्य वृत्ति साध्य व साक्षि वृत्ति साधयिता होय.

§ घागर, तांब्या, झारी, रांजण, हांडा इत्यादिकांच्या योगानें आकाशाचा जसा भेद झाल्यासारखा दिसतो तसाच हा प्रकार समजावा.

§ हिलाच न्यायशास्त्रांत जहदजहल्लक्षण ह्मणतात. मुख्य पदार्थाशीं न जुळणाऱ्या अर्थाच्या अंशाचा त्याग करून जुळणाऱ्या अर्थाचा स्वीकार हिच्यामध्ये कर्तव्य असतो. याविषयी विशेष विचार तर्कसंग्रहसारांत केला आहे.

१ शब्दाचारारोबर ध्यानांत येणारा अर्थ. प्रसिद्ध अर्थ. - वाच्य प्रतिशब्द. जसे घट, कलश, कुंभ, घागर इत्यादि.

गामध्ये ज्ञान या पदाची योजना करावी लागली. सत्त्वरूप जातीमध्ये ज्ञान हा धर्म नसतो, हे न्यायशास्त्रज्ञांस माहीत आहेच. आतां “ज्ञानं ब्रह्म” इतकेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केलें असतें, तर नैयायिकांनीं मानिलेला जो आत्म्याचा ज्ञान गुण आहे त्यामध्ये अतिव्याप्ति झाली असती. त्याचप्रमाणें लक्ष्य जें ब्रह्म त्याचे ठायीं अनित्यपणा व अपुरुषार्थपणा हे धर्म येते. त्यांची निश्चिती करण्यास्तव लक्षणामध्ये आनंद हें पद योजिलें आहे. आत्म्याच्या गुणरूप असें जें ज्ञान आहे त्याच्या ठायीं आनंद हा धर्म नसतो. त्यामुळें त्यामध्ये प्रस्तुत लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. व ब्रह्माचे ठायीं अपुरुषार्थताही येत नाही. वरें आनंद एवढेंच जर ब्रह्माचें लक्षण केलें तर शब्द-स्पर्शादि विषयांपामून ह्योणाच्या सुखामध्ये त्याची अतिव्याप्ति होते व लक्ष्य जड आहे असे ठरतें. या दोषांची निश्चिती करण्यास्तव लक्षणांत ज्ञान पदाची योजना केली आहे. विषयसुखामध्ये ज्ञानाचा लेशही नाही, हें शास्त्रसिद्ध आहे व त्यामुळें प्रस्तुत लक्षणाची त्यामध्ये अतिव्याप्ति होत नाही. शिवाय लक्ष्य जड आहे, अशीही शंका रहात नाही. लक्षणामध्ये प्रथमतःच सत्य या शब्दाचा उपयोग केलेला असल्यामुळें लक्ष्य अनित्य आहे असा कोणास भास होणें शक्य नाही. तात्पर्य लक्षणांतील सत्यादि पदांचा असा उपयोग असल्यामुळें तीं तिन्ही पदं सार्थ आहेत. ह्यणजे-सत्य, ज्ञान व आनंद-हे ब्रह्माचें पूर्ण स्वरूपलक्षण होय. पण याविषयीं प्रमाण काय, ह्यणून म्हणाल तर सांगतां. “ब्रह्म सत्यरूप, ज्ञानरूप व अनंत आहे.” “तें आनंदरूप आहे.” अशा अर्थाची श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे. प्रस्तुत श्रुतीमध्ये अनन्त असें एक पद आहे. व त्याचा अर्थ अपरिचित असल्यामुळें त्याचें स्पष्टीकरण केलें पाहिजे. अंत म्हणजे परिच्छेद\* व तो ज्याच्या ठायीं नसतो, त्यास अनन्त ह्याणवें. अर्थात् देशपरिच्छेद,

\* परिच्छेद किंवा अंत ह्यणजे मर्यादा. प्रत्येक भाव देश, काल व पदार्थ किंवा वस्तु यांच्या योगानें मर्यादित होत असतो. जो पदार्थ एकदेशी असतो ह्यणजे कांहीं प्रदेशीं राहून अन्यत्र न राहणारा असतो त्यास देशतः परिच्छिन्न ह्याणवें. काशीनगर पृथ्वीच्या एकाभागांत असल्यामुळें त्याचा अन्यत्र अभाव आहे व त्यामुळेंच तें देशपरिच्छिन्न होय. जो पदार्थ एका कालीं असून दुसऱ्या कालीं नसतो त्यास कालपरिच्छिन्न

कालपरिच्छेद व वस्तुपरिच्छेद या तीन प्रकारच्या परिच्छेदरूप अंतानें जें रहित असतें तें अनंत होय. अशा प्रकारची अनंतता एका ब्रह्माचे ठायींच आहे. ही गोष्ट अन्य शास्त्रांमध्येही सांगितली आहे. ती अशी “ ब्रह्म सर्व-व्यापी असल्यामुळें त्याचा देशतः अंत होत नाही, तें नित्य असल्यामुळें त्याचा कालतः अंत होत नाही व तें सर्वांचा आत्मा ( स्वरूप ) असल्यामुळें त्याचा वस्तुतःही अंत होत नाही. सारांश याप्रमाणें, ब्रह्माचे ठायीं तीन प्रकारचें आनन्त्य आहे. ” असो; श्रीव्यासांचें सूत्रही याविषयी प्रमाण आहे. उत्तरमीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायांत “ आनंदादयः प्रधानस्य ” असें सूत्र आहे. त्याचा अर्थ असाः—ब्रह्म-सत्य, ज्ञान व अनन्त आहे, असें तैत्तिरीयो-पनिषदामध्ये; “ विज्ञान व आनंदरूप ब्रह्म आहे ” “ हा जन्मशून्य महा आत्मा आहे ” “ हा पुरुष असंग आहे ” इत्यादि बृहदारण्यकामध्ये व “ स्थूल व सूक्ष्म शरीरांनीं रहित, निर्मल, धर्मऽ अधर्म इत्यादि पापांनीं रहित ” इत्यादि प्रकारें ईशावास्योपनिषदामध्ये वर्णन आढळतें आणि त्याविषयीं असा संशय उत्पन्न होतो कीं ज्या शाखेमध्ये ब्रह्माचे जेवढे गुण सांगितलेले आहेत त्यांनींच युक्त अशा ब्रह्माचें ध्यान करावें कीं दुसऱ्या शाखेंत सांगितलेल्या त्याच्या गुणांचीही ध्येय ब्रह्माचे ठायीं कल्पना करावी ? स्थूलदृष्ट्या पाहिल्यास “ ज्या शाखेंत जे गुण सांगितले असतील त्यांनीं युक्त अशा ब्रह्माचेंच त्या शाखेच्या लोकांनीं ध्यान करावें. भिन्न शाखेंतील इतर गुणांचा उपसंहार करण्याची कांहीं आवश्यकता नाही, कारण स्वशास्त्रोक्त गुणयुक्त ब्रह्माचें ध्यान केल्यानेंच

ज्ञानाचें. एकादा राजा किंवा प्राणी उत्पत्तिपूर्वीं नसून उत्पत्तीनंतर नाश होईतों मात्र रहातो व नाशानंतरही त्याचा अभाव होतो. यास्तव तो कालपरिच्छिन्न होय. जो पदार्थ अन्य पदार्थांच्या योगानें मर्यादित होतो ज्ञानजे तो अन्य पदार्थांहून भिन्न आहे असा स्पष्ट प्रत्यय येतो त्यास वस्तुपरिच्छिन्न ज्ञानाचें. घागर हा पदार्थ वस्त्र या पदार्थांहून भिन्न आहे असें स्पष्ट भासतें. यास्तव, तो वस्तुपरिच्छिन्न होय.

§ वेदान्तशास्त्रांत धर्माचीही पापामध्ये गणना करितात. कारण, पापा-प्रमाणें पुण्याचेंही फल अवश्य भोगावें लागत असल्यामुळें मोक्षाच्या अपेक्षेनें पहातां पुण्यही बंध उत्पन्न करणारेंच ठरतें.

ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य असल्यामुळे दुसऱ्या शाखेंतील इतर गुणांचा एके ठिकाणी संग्रह करणें व्यर्थ होय.” असें वाटतें. पण याविषयी सिद्धान्त असा आहे—प्रधान जें ब्रह्म त्याच्या आनंदादिक सर्व गुणांचा सर्व ध्यान प्रकरणीं उपसंहार करावा. कारण आनंदात्मा इत्यादि गुण त्याचे लक्षक ( ह्यणजे सूचक, लक्षित करणारे ) आहेत. तेव्हां त्यांनीं जर ब्रह्म लक्षित न झालें तर अनात्मत्व, अनानंदत्व इत्यादि त्याच्या ठायीं नसणाऱ्या धर्माची व्यावृत्ति होणार नाही व त्यामुळे आनंदरूप ब्रह्माचा साक्षात्कारही होणार नाही. यास्तव, आनंदादिक गुण ब्रह्म-लक्षणभूत असल्यामुळे साक्षात्काराकरितां त्यांचा एके ठिकाणी संग्रह करून त्या गुणांनीं लक्षित होणाऱ्या ब्रह्माचें अनुसंधान करावें.

**वादी**—असें जर आहे तर ब्रह्माचें ध्यान करितांना सत्यकामत्वादि गुणांचाही उपसंहार करावयास पाहिजे.

**सिद्धान्ती**—तसें करण्याची कांहीं आवश्यकता नाही. कारण, सत्यकाम, सत्यकर्म, सर्वशक्ति इत्यादि गुण निर्गुण ब्रह्माचे लक्षक नसून ते जगाचें कारण जें शबल ब्रह्म त्याचे लक्षक आहेत. यास्तव, निर्गुणब्रह्माचें अनुसंधान करावयाचें असतां त्यांचा उपसंहार करणें व्यर्थ आहे. तस्मात् निर्गुण प्रकरणामध्ये सांगितलेल्या आनंदादिक सर्व गुणांचा ब्रह्मलक्षकत्वानें उपसंहार करून ब्रह्माचें अनुसंधान करावें. हा पूर्वोक्त सूत्राचा तात्पर्यार्थ होय. त्यावरून ब्रह्म आनंदादिरूप आहे असें ठरतें.

**वादी**—आनंदादिक ब्रह्माचें स्वरूपलक्षण आहे, असें श्रुत्यादिप्रमाणें देऊन तुम्ही सांगत असल्यामुळे तें जरी क्षणभर कबूल केलें; तरी “ सृष्टि, स्थिति व लय यांचें कारणत्व हें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण आहे ” असें जें तुम्ही सांगितलें तें युक्तीनें सिद्ध होत नाही कसें ह्यणून ह्यणाल तर सांगतां—ब्रह्म जगाचें उपादान कारण व निमित्त कारणही आहे, असें तुम्ही मानत असतां. पण त्यांतील पहिलें उपादान कारणत्व ब्रह्माच्या ठायीं असूं शकत नाही. कारण, उपादानकारण, आरंभक, परिणामी व विवर्त असें तीन प्रकारचें असतें. त्यापैकी ब्रह्म जगाचें आरंभक उपादान आहे, असें ह्यणव तर तें बरोबर नाही. कारण, तुमच्या मतें ब्रह्म एक व अद्वितीय आहे.

तेव्हां तें आरंभक-उपादान कसें होऊं शकेल ? कारण, परस्पर संयुक्त झालेलीं अनेक द्रव्येच आपल्या कार्याचें आरंभक-उपादान होत असतात. जसें—नैयायिकांच्या मतीं परस्पर संयुक्त झालेल्या अनेक परमाणूस जगाचा आरंभकपणा आहे. तात्पर्य, जो मुळीं एकच पदार्थ आहे तो कधीही कोणाचा आरंभक होणार नाही. तसेंच तो परिणामी-उपादानही होऊं शकत नाही. कारण, परिणाम ह्मणजे रूपांतर. दुधाचें दही होणें हा परिणाम होय. पण तो गुण व क्रिया यांनीं युक्त असलेल्या सावयव पदार्थांचाच होतो. निरवयव पदार्थांचा परिणाम होणें शक्य नाही. तुमचें ब्रह्म तर साक्षी, चेतन, केवल, निर्गुण, कलाशून्य, क्रियाशून्य व अविकारी आहे, असें साक्षात् श्रुति सांगत आहे. स्मृतींचीही अशीं अनेक वाक्ये प्रमाण देतां येण्यासारखी आहेत. तस्मात् ब्रह्म परिणामी-उपादानही होत नाही. आतां ब्रह्म जगाचें विवर्ताधिष्ठान आहे, असे ह्मणावें तर तेंही जुळत नाही. कारण, जगांतील प्रत्येक पदार्थ 'सत्, सत्, ' ( ह्मणजे आहे, आहे, ) अशा सत्यरूपानें भासत असतो. तेव्हां अशा सत्यरूपानें भासणाऱ्या पदार्थांनीं भरलेलें जग, रज्ज्वर भासणाऱ्या सर्पाप्रमाणें मिथ्या कसें असेल ? व तें जर मिथ्या आहे, असें सिद्ध होत नाही, तर ब्रह्म त्याचें विवर्ताधिष्ठान आहे, असें कसें ह्मणतां येईल ? तात्पर्य, विचारपूर्वक पाहूं लागले असतां ब्रह्म त्रिविध उपादान कारणांपैकीं कोणत्याही उपादानाच्या कोटींत येत नाही. बरें, तें जगास करणारें आहे, असें ह्मणावें तर तही विचाराच्या कसोटीस उतरत नाही. कारण, उपादानाविषयीं अपरोक्ष ज्ञान, कार्य करण्याची इच्छा व कार्यास अनुकूल असा प्रयत्न हे तीन धर्म ज्याच्या-ठायीं असतात तोच कर्ता होतो, असा शास्त्राचा सिद्धान्त आहे. पण त्यांतील एकही गुण ब्रह्माचे ठायीं संभवत नाही. कारण, त्याचे—ज्ञान, इच्छा व कृति हे गुण नित्य आहेत, असें मानलें तर जग सर्वदा उत्पन्न होत राहिल. ह्मणजे कर्त्याची ज्ञानादि सामग्री नित्यसिद्ध असल्यामुळें कार्यरूपी जगही नित्य झालेंच पाहिजे व असें झालें असतां प्रलयाचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र व्यर्थ ठरतें. बरें, ज्ञानादि धर्म अनित्य आहेत, असें ह्मणावें तर त्यांस जग-प्रमाणेंच कार्यत्व असल्यामुळें ब्रह्माचा आश्रय धरून रहातां येणार नाही. कारण ब्रह्म अपरिणामी आहे, असें वर सांगितलेंच आहे. शिऱ्याय अनादि

पदार्थांचे ठायीं अनित्यत्व असणें शक्य नाहीं. सारांश, ब्रह्म जगाच उपादान व निमित्त कारण आहे, हें ह्मणणें युक्तीस धरून नाहीं.

**मध्यस्थ**—तर मग हें जगद्रूपी कार्य कसे उत्पन्न झालें ?

**सांख्यवादी**—कसे झालें तें सांगतों ऐक. सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांची साम्यावस्था\* ह्मणजेच प्रकृति होय. हिला प्रधान असेंही ह्मणतात. कारण, लौकिक प्रधान जसा राजाकरितां सर्व काम करीत असतो त्याप्रमाणें ही प्रकृति पुरुषाकरितां सर्व कांहीं करीत असते. हिच्यापासून महत्तत्त्व, अहंकार, पंच तन्मात्रें इत्यादि सांख्यशास्त्रांत§ सांगितलेल्या क्रमानें जग निर्माण होतें. व ही प्रकृति परिणामी असल्यामुळें ती जगाच्या जन्म-स्थिति-भंगाचें कारणही होऊं शकते. पुरुष असंग व निर्विकार असल्यामुळें कशाचेंही कारण होऊं शकत नाहीं.

**सिद्धान्ती**—महा वाक्यांतील तत् या पदाच्या अर्थाचें (ह्य० ब्रह्माचें) दोन प्रकारचें लक्षण पूर्वी सांगितलें आहे. त्यावरून त्याचा अर्थ सिद्ध होतो. पण तो अर्थ एक वाच्यार्थ व दुसरा लक्ष्यार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. शब्दाच्या वाच्यवृत्तीवरून जो अर्थ निघतो तो वाच्यार्थ व लक्षणावृत्तीच्या योगानें जो अर्थ निष्पन्न होतो तो लक्ष्यार्थ होय. या वाच्य व लक्षणावृत्तीचें पूर्ण स्वरूप पुढें दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगेन. मायोपहित‡ चैतन्य हा तत्पदाचा वाच्यार्थ व मायाशून्य§ शुद्ध चैतन्य हा तत्पदाचा लक्ष्यार्थ होय. ह्मणजे शुद्ध ब्रह्म असंग व निर्विकार असल्यामुळें तें जगाचें उपादान कारण होत नाहीं, हें जरी खरें आहे, तरी मायोपहित चैतन्य उपादान कारण होऊं शकतें व तेंही विवर्तोपादान होतें. आरंभक किंवा परिणामी नव्हे. पण मायोपहित चैतन्य जगाचें विवर्तोपादान आहे, असें ह्मणण्यापेक्षां तें जगरूपी विवर्ताचें अधिष्ठान आहे, असें

\* तिन्ही गुण सारख्या सामर्थ्यानें जेव्हां युक्त असतात, ह्मणजे त्या तिघांचेही सामर्थ्य जेव्हां सारखें असतें तेव्हां त्यांची साम्यावस्था असते.

§ सांख्यतत्त्वकौमुदीसार पहा.

‡ मायासंज्ञक उपाधीनें युक्त.

§ निरुपाधिक.

ह्मणणें अधिक बरोबर आहे. कारण, विवर्त ह्मणजे भ्रामक+ विपरीत भाव. त्याचें मायोपहित चैतन्य अधिष्ठान\* होणें अशक्य नाहीं.

**मध्यस्थ**—पण प्रत्येक पदार्थाची “आहे, आहे” अशी सत्यत्वानें प्रतीति येत असल्यामुळें प्रपंच ब्रह्माचा विवर्त व त्यामुळेंच मिथ्या आहे, असें ह्मणणें अयुक्त आहे, हें वाद्यानें पूर्वीच सांगितलें आहे.

**सिद्धान्ता**—होय. त्यानें असें वर ह्मटलें आहे खरें. पण “आहे, आहे” अशी जी सत्यप्रतीति येत असते ती चैतन्यरूप अधिष्ठानाच्या सत्यतेमुळें होय. यास्तव ती प्रतीति जगाच्या मिथ्यात्वाचा बाध करण्यास असमर्थ आहे. ह्मणजे दोरीच्या सत्यतेमुळें तिच्या ठायीं भ्रमानें भासणारा सर्पही सत्य आहे, असें वाटतें. पण तें उसनें सत्यत्व “सर्प मिथ्या नाहीं” असें ठरवावयाचें झाल्यास जसें मुळींच उपयोगी पडत नाहीं; त्याप्रमाणें प्रपंचाचें सत्यत्वही ‘तो मिथ्या नाहीं’ असें सिद्ध करावयाचें असल्यास निरुपयोगी होतें. वरें, प्रपंचास स्वाभाविक सत्ता आहे, ह्मणजे—अधिष्ठानाच्या सत्तेमुळेंच तो सत्तावान् होतो असें नाहीं, तर त्याची स्वयंसिद्ध सत्ता निराळीच आहे—असेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण, स्वतः श्रुतीनें “या मृष्टींत नाना असें कांहीं नाहीं.” असें ह्मणून एका ब्रह्मावांचून इतर सर्व प्रपंचाचा निषेध केला आहे. व तो मिथ्या आहे असेंही स्पष्टपणें सांगितलें आहे. पुढें याच प्रथांत जगाचें मिथ्यात्व पुनः सयुक्तिकपणें सिद्ध करावयाचें आहे. असो; ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें अवश्य मानलें पाहिजे. कारण, “नाशसमयीं ही भूतें त्याच्यामध्ये जाऊन लीन होतात” असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. व कार्याचा ज्यामध्ये लय होतो, तें त्याचें उपादान कारण असतें असा नियम आहे. किंवा “मी बहु व्हावें,” या श्रुतीनें ब्रह्मच अनेकरूप होतें, असें सांगितलें आहे. व व्यवहारांत मृत्तिकादि उपादान कारणच अनेक प्रकारच्या कार्यरूपानें बहु होत असतें. तात्पर्य, अनेक श्रुतीवरून ब्रह्मच जगाचें उपादान कारण आहे, असें ठरतें. आतां प्रधान जगाचें उपादान कारण आहे, असें जें सांख्याचें ह्मणणें

† भ्रामामुळें भासणारा विपरीतपणा. जसें—समोर दोरी असतांना भ्रमानें तो सर्प आहे, असें भलतेंच भासणें.

\* आधार. जसा भ्रामक सर्पाचा दोरी हा आधार आहे त्याप्रमाणें.



आहे, त्याचा विचार करू नये. एक तर त्यांच्या झणण्यास अनुकूल असं श्रुतिप्रमाण कोठेंच आढळत नाही. उपनिषदांमध्ये जेथें जेथें झणून उत्पात्ति-प्रकरण आहे, तेथें तेथें आत्म्यापासून आकाशादि सृष्टि झाली, असेंच झटलें आहे. त्रिगुणात्मक प्रधानापासून सृष्टि झाली, असें कोठेंही सांगितलेले नाही. तेव्हां चेतन आत्माच जगाचें उपादान कारण आहे, असें जें आह्मीं झणतो तेंच ठरतें.

**वादी**—पण पूर्वाक्त श्रुतींमध्ये आत्मा उपादान कारण आहे, असें झटलें आहे. व तुम्ही तर ब्रह्म जगाचें कारण आहे, असें प्रतिपादन करितां ! तेव्हां हा विरोध कसा धाळवावयाचा ?

**सिद्धान्ती**—“ कार्यरूप जगत् निर्माण करून तो परमेश्वर जीवभावानें त्यांत प्रवेश करिता झाला ” अशा अर्थाची श्रुति असल्यामुळे ब्रह्मच आत्म भावानें उपादान होतें असा निश्चय करितां येतो. शिवाय “ चेतन ब्रह्मच जगत्कारण आहे; जड प्रधान नव्हे ” या आमच्या झणण्यास आणखीं एक प्रबल प्रमाण आहे. कोणतें झणून झणाल तर सांगतो. “ त्यानें विचार केला; त्यास इच्छा झाली ” इत्यादि श्रुती अनेक रूपानें होणारा कर्ता चेतनरूप आहे, असें स्पष्ट सांगत आहेत. कारण जड पदार्थास “ विचार करितां येणें ” किंवा “ इच्छा होणें ” शक्य नाही. साख्यांचें प्रधान तर जड आहे. व शब्दाचा मुख्य\* अर्थ संभवत असतांना गौण अर्थ करणें अयोग्य होय. तस्मात् उपाधियुक्त ब्रह्मालाच जगाचें उपादानत्व आहे, प्रधानास नाही, ही गोष्ट सिद्ध झाली. तसेंच मायोपहित ब्रह्माचे ठायीं जगाचें कर्तृत्वही संभवतें. मायोपहित ईश्वराचे-ज्ञान, इच्छा, व प्रयत्न हे तीन गुण जन्य† व अनित्य आहेत. निर्विकार व शुद्ध ब्रह्म त्या ज्ञानादिकांचा आश्रय होणें शक्य नाही हें आह्मांसही मान्य आहे. पण सोप्याधिक ब्रह्मही त्यांचा आश्रय होणार नाही, असें जर मलतेंच कांहीं तरी तुम्हीं

\* “ या अरण्यांत एक मोठा सिंह पिसाळला आहे ” या वाक्यांतील सिंहशब्दाचा मुख्य अर्थ संभवनीय असल्यामुळे तोच येथें केला पाहिजे. कारण मुख्यार्थ संभवत असतांना गौण अर्थ करणें हा अन्याय होय. तेंच “ गड मिळाला पण सिंह गेला ” या वाक्यांत सिंहशब्दाचा मुख्यार्थ संभवनीय नसल्यामुळे “ सिंहासारखा पराक्रमी तानाजी ” असा त्याचा गौण अर्थ करावा लागतो. † उत्पन्न होणारे.

ह्मणूं लागलेत तर तें मात्र आह्मांस खपणार नाही. कारण तें मायोपहित चैतन्य सर्व जगरूपी भ्रमाचें अधिष्ठान आहे. तेव्हां ज्ञानादि औपाधिक गुणांचे मात्र तें अधिष्ठान होणार नाही, हें ह्मणणें व्यर्थ होय. सारांश जगाचें निमित्त व उपादानकारणत्व हें ब्रह्माचें तटस्थ लक्षण संभवतें.

**वादी**—पण ही तुमची माया ह्मणजे तरी काय; तिचें कांहीं विशेष स्वरूप नसल्यामुळें व लक्षण आणि प्रमाण यांच्या योगानेंही तिचें निरूपण करितां येत नसल्यामुळें माया ह्मणून कांहीं वस्तु आहे, असें ह्मणतां येत नाही. आतां मायेचें स्वरूप, लक्षण, व प्रमाण यांचा असंभव कसा, ह्मणून ह्मणाल तर आह्मीं तुह्मांसच असें विचारतों कीं ती माया सत्य आहे कीं मिथ्या? सत्य आहे, ह्मणून ह्मणत असाल तर ती ब्रह्माहून भिन्न आहे कीं अभिन्न? ती सत्य मया ब्रह्माहून भिन्न आहे, असें जर म्हणाल तर “ एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे ” या श्रुतीशीं विरोध येईल. कारण ब्रह्माहून भिन्न जी सत्य माया ती विद्यमान असतांना ब्रह्माचें अद्वितीयत्व कसें सिद्ध होणार? शिवाय “ ब्रह्म असंग आहे. ते कोणाशींही संबद्ध होत नाही. ” इत्यादि श्रुतीमध्ये ब्रह्म असंग ह्मणजे कोणाशींही संबंध न ठेवणारें आहे असें स्पष्ट झटलें आहे. तेव्हां तें मायोपहित तरी कसें होणार? मायोपहित ह्मणजे मायासंबद्ध; मायेशीं संबंध पावलेलें. संबंध चार प्रकारचा असतो. १ संयोग संबंध, २ समवाय संबंध ३ तादात्म्य संबंध व ४ भेदाभेदसंबंध. पण यांपैकीं ब्रह्माचा मायेशीं कोणता संबंध आहे? पहिला संयोगसंबंध तर संभवत नाही. कारण संयोग नेहमीं अव्याप्यवृत्ती असतो. अव्याप्यवृत्ती ह्मणजे पदार्थाच्या एकाभागीं रहाणारा; सर्व पदार्थांस व्यापून न रहाणारा. वृक्ष व पक्षी यांचा संयोग होतो. पण तो सर्व वृक्षास किंवा पक्ष्याच्या सर्व शरीरास व्यापून रहात नाही; तर वृक्षाचा कांहीं भाग व पक्ष्याच्या शरीराचा कांहीं भाग यांचा मात्र संबंध होत असतो. यास्तव संयोगसंबंध दोन सावयव द्रव्यांचाच होणें शक्य आहे. ब्रह्मासारख्या निरवयव पदार्थाचा संयोग होणें कधींच शक्य नाही. तस्मात् माया व ब्रह्म यांचा संयोगसंबंध मानितां येत नाही. बरे त्यांच्या मध्ये समवाय संबंध आहे, ह्मणून ह्मणावें तर त्याचा तुह्मी अंगीकारच करीत नाही. शिवाय गुण व गुणी, क्रिया व क्रियावान्, जाति व व्यक्ति आणि अवयव व अवयवी यांचा

समवाय संबंध असतो. पण यांतील एकही भाव माया व ब्रह्म यांच्या मध्ये नाही. तेव्हां त्यांचा समवाय संबंध कसा असणार ? आतां तिसरा तादात्म्य संबंध त्यांच्यामध्ये आहे ह्यापून ह्याणवें, तर तोही संभवत नाही. कारण भेदरहित पदार्थांचाच तादात्म्यसंबंध होत असतो. ह्याणजे कोणताही पदार्थ व त्याचें स्वरूप यांचा तादात्म्यसंबंध असतो. कारण पदार्थापासून त्याचें स्वरूप भिन्न तर करून दाखवितां येत नाही. पण विचारपूर्वक पाहिलें असतां स्वतः पदार्थ व त्याचें स्वरूप हीं भिन्न आहेत असें स्पष्ट दिसतें. कारण घट हा पदार्थ व त्याचें मोठें पोट, आंघोळता गळा इत्यादि स्वरूप भिन्न आहे, असें कबूल करावें लागतें. तात्पर्य अभिन्न पदार्थांमध्ये तादात्म्यसंबंध असतो. ब्रह्म व माया हे तर दोन भिन्न पदार्थ आहेत. तस्मात् त्यांचा तादात्म्यसंबंधही होणें शक्य नाही. चवथा भेदाभेद संबंध आहे असें ह्याणवें. तर भेद व अभेद हे धर्म परस्पर विरोधी असल्यामुळें एकाच अधिष्ठानावर राहूं शकणार नाहीत. सारांश ब्रह्म व माया यांच्या संबंधाची उपपत्ति सांगतां येत नसल्यामुळें ब्रह्माचे ठायीं मायोपहितपणाच संभवत नाही. बरें माया ब्रह्माहून भिन्न नसून अभिन्न आहे, असें ह्याणवें तर तेंही ह्याणें खुळ्यासारखें दिसतें. कारण ब्रह्म चेतन आहे व माया जड आहे. तेव्हां अशा विलक्षण पदार्थांचा अभेद कसा होणार ? अंधकार व प्रकाश यांचा अभेद कधीतरी कोणी पाहिला किंवा ऐकिला आहे का ? असो; “माया सत्य आहे” हा पक्ष स्वीकारल्यास कोणते दोष येतात तें एवढा वेळ सांगितलें. आतां ती मिथ्या आहे, हा दुसरा पक्ष स्वीकारल्यास कोणता दोष येतो तें सांगतो. माया मिथ्या आहे, हें म्हणणेंही मोठेचें रमणीय नाही. कारण ती मिथ्या आहे, असें ह्याटल्यावर मायोपहित ईश्वरही मिथ्याच आहे, असें ह्याणवें लागेल. व ईश्वरही मिथ्या आहे, असें एकदां कबूल केलें कीं “ईश्वराच्या ज्ञानानें मोक्ष होतो” असें सांगणारें शास्त्र अप्रमाण होतें. कारण मिथ्या पदार्थांच्या ज्ञानानें मोक्ष होणें अशक्य होय. एकंदरीत मायेच्या स्वरूपाचें वर्णन करितां येत नाही व त्या कारणांमुळेंच त्याचें लक्षणही दुर्निरूप्य \* आहे. कारण लक्षण ह्याणजे कोण-

\* निरूपण न करितां येण्यासारखें.

त्याही पदार्थाचा असाधारण धर्म. पण धर्मी पदार्थ असल्यासच त्याच्या धर्मा विषयी चिंतन करितां येतें, असा नियम व अनुभवही आहे. आणि धर्मी पदार्थच जर दुर्निरूप्य असला तर त्याचें धर्मरूपी लक्षण त्याहूनही अधिक दुर्निरूप्य असणार, हें उघड आहे. याप्रमाणें स्वरूप व लक्षण यांचें निरूपण करितां येत नसल्यामुळे मायेविषयीं कांहीं प्रमाणही सांपडण्यासारिखें नाहीं. कारण विषयावांचून प्रमाणाची प्रवृत्ति कधीच होत नाहीं. ह्मणजे प्रत्यक्ष, अनुमान इत्यादि प्रमाणांस योग्य विषय लागतो. त्यावांचून तीं कधींही प्रवृत्त होत नाहींत. सारांश मायेचें कोणत्याच रीतीनें विवेचन करितां येत नसल्यामुळे “मायोपहित चैतन्य” हा तत्-पदाचा वाच्य अर्थ आहे, हें ह्मणणें अयुक्त होय.

**सिद्धान्ती**—खरें आहे. केवळ तर्काचा आश्रय करणाऱ्या तुजसारख्या श्रुतिबाह्य वाद्याला असें वाटणें साहजिक आहे. पण या तुझ्या सर्व शाब्दिक अवडंबराचें, श्रुतीला अनुकूल अशा तर्काच्या योगानें, आह्मांस थोडक्यांत निरसन करितां येतें. कसें ह्मणून ह्मणशील तर ऐक. ज्याप्रमाणें शिंपी, दोरी, खांब इत्यादिकांच्या ठायीं सर्पें, सर्प, चोर इत्यादिकांची कल्पना होते त्याप्रमाणें चेतनाच्या ठायीं अचेतनाची कल्पना झाली आहे. हेंच अध्यासाचें सामान्य लक्षण आहे. मायेच्या स्वरूपाचें निरूपण करून नंतर मायोपहित चैतन्यच ईश्वर आहे व तोच तत्पदाचा वाच्य अर्थ आहे आणि जगाच्या जन्मादिकांचें कारणत्व हें त्याचें तटस्थ लक्षण आहे, असें येथें सिद्ध करावयाचें आहे. पण अध्यास हा त्याच्या उपोद्धातरूप असल्यामुळे प्रथमतः दृष्टान्तासह परमात्म्याचे ठायीं सामान्यतः अध्यास कसा होतो तें येथें दाखविलें आहे.

**मध्यस्थ**—पण या तुमच्या उपोद्धातरूप अध्यासास प्रमाण काय आहे ?

**सिद्धान्ती**—याविषयीं श्रुतार्थापत्ति हेंच प्रमाण आहे. श्रुतीचें वाक्य ऐकलें असतां त्याच्या अर्थाची उपपत्ति न लागल्यामुळे निराळ्याच अर्थाची

§ ज्याचें प्रतिपादन करावयाचें असेल त्याचा पूर्णपणें बुद्धीमध्यें संग्रह करून त्याकरितांच दुसरें कांहीं सांगणें यास उपोद्धात ह्मणावें. प्रस्तुत स्थळीं ईश्वराचें तटस्थलक्षणादि सिद्ध कर्तव्य आहे. व त्याचा मनामध्यें पूर्ण संग्रह करून त्याच्या सिद्धीकरितांच अध्यासाचें वर्णन केलें आहे.

जी कल्पन करावी लागत असते, तिला श्रुतार्थापत्ति ह्मणतात. आतां “हैं जें सर्व कांहीं आहे तो आत्माच होय.” “आत्माच हैं सर्व आहे” “ब्रह्मच हैं सर्व आहे” “पुरुषच हैं सर्व आहे” “खरोखर हैं सर्व ब्रह्म आहे” “वासुदेव हैं सर्व ब्रह्म आहे” “पुराणपुरुष नारायणच हैं सर्व आहे” इत्यादि अनेक श्रुतिस्मृतींमध्ये अचेतनाचा चेतनावांचून अभावच सांगितलेला आहे. आतां या प्रमाण ह्मणून दिलेल्या श्रुतींमध्ये “हैं सर्व” असा जो शब्द आहे त्याच्या योगानेंच प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं सिद्ध असा जो आकाशादि जड प्रपंच त्याचें आणि आत्मा, ब्रह्म, पुरुष, वासुदेव, नारायण इत्यादि शब्दांनीं अद्वितीय, सर्वसाक्षी व प्रत्यग्भूत जो परमात्मा त्याचें प्रतिपादन केलेलें आहे. पहिल्या श्रुतीतील हैं सर्व व आत्मा याचें ऐक्य\* असावेंसें भासतें. पण तें कोणत्या प्रकारें होणें शक्य आहे? याचा विचारच केला पाहिजे. कारण जड प्रपंच व चेतन ब्रह्म यांचें मुख्य ऐक्य असंभवनीय आहे. यास्तव जो हा चोर असें तुला वाटलें होतें तो खांब आहे.

\* या स्थळीं ऐक्य हा शब्द मीं सामानाधिकरण्य या मूळ शब्दाचा सामान्य अर्थ ध्यानांत आणून योजिला आहे. सामानाधिकरण्य ह्मणजे समान अधिकरणाचा भाव. ज्या दोन वस्तूंचें एकच अधिकरण असतें त्यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य असतें. जसें:—“हैं सर्व आत्मा आहे.” या वाक्यांतील हैं सर्व व आत्मा या दोन्ही पदांची विभक्ति एकच आहे. व त्या सामान विभक्तीच्या बळानें त्यांचा अर्थरूप आश्रयही एक आहे. अशा रीतीनें दोन शब्दांचा अर्थरूप एक आश्रय असणें हेंच त्यांचें समान अधिकरण होय. व त्या दोन शब्दांचा जो परस्पर संबंध तें सामानाधिकरण्य होय. तस्मात् “हैं सर्व व आत्मा” हे शब्द सामानाधिकरण आहेत व त्यांच्यामध्ये परस्पर सामानाधिकरण्यही आहे. पण हैं सामानाधिकरण्य दोन प्रकारचें असतें. एक मुख्य व दुसरें गौण. दोघांचें स्वरूप व सत्ता एक असल्यामुळें वस्तुतः भेद नसतांनाही जीं दोन पदें भिन्न अर्थांचा बोध करितात त्यांचें मुख्य सामानाधिकरण्य असतें. जसें:—घटाकाश व महाकाश हीं दोन पदें आहेत. घटांतील जें आकाश तें घटाकाश व सर्वव्यापी असें जें आकाश तें महाकाश होय. या दोन्ही आकाशांचें स्वरूप एकच आहे व सत्ताही व्यावहारिक आहे.

या सामानाधिकरण्याप्रमाणें सर्व व आत्मा यांचें बाधसामानाधिकरण्य आहे. तस्मात् दृष्टांत वाक्यामध्ये खांबावांचून निराळा चोर नाही, हें जसे चोर व खांब यांच्या सामानाधिकरण्यावरून समजतें त्याप्रमाणें दार्ष्टीतिक श्रुतिवाक्यामध्येही आत्म्यावांचून इतर सर्व जड जगाचा अभाव आहे, असे आत्मा व सर्व यांच्या सामानाधिकरण्यावरून समजतें. व हा जो प्रपंचाचा अभाव आहे तो, प्रपंचरूप प्रतियोगी ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित असल्यावांचून होणें शक्य नाही. सारांश अशा प्रकारच्या श्रुतार्थापत्तीवरून चेतनाचे ठायीं अचेतनाचा अध्यास सिद्ध होतो. हाच न्याय पूर्वोक्त सर्व श्रुतिवाक्यांचे ठायीं लागू करावा.

त्यामुळे त्याचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. किंवा ज्या वस्तूचा ज्या वस्तूशी सदा अभेद असतो त्याचें त्याच्याशीं मुख्य सामानाधिकरण्य असतें. जसे—घटाकाश व महाकाश यांचा सदा अभेद आहे. व त्यामुळे त्याचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. कूटस्थ व ब्रह्म यांचाही सदा अभेद आहे. त्यामुळे त्याचें मुख्य सामानाधिकरण्य आहे. तसेंच जीं दोन पदें एक विभक्तीच्या वलानें भिन्न सत्ता व भिन्न स्वरूप यांनीं युक्त असलेल्या दोन पदार्थांचें ऐक्य दाखवितात, त्यांचें बाधसामानाधिकरण्य असतें. जसे “हा स्थाणु पुरुष आहे” या वाक्यांतील स्थाणु व पुरुष ह्या दोन्ही पदार्थांचीं स्वरूपें भिन्न आहेत व सत्ताही भिन्न आहे. कारण स्थाणु ह्मणजे खांब. तेव्हां त्याचें व पुरुषाचें स्वरूप भिन्न आहे, हें जगजाहिर आहे. सत्ताही भिन्न आहे. कारण खांब ह्मणून जें वाटलें होतें तें भ्रामक असल्यामुळे त्याची सत्ता प्रातिभासिक होय व पुरुषाची सत्ता व्यावहारिक आहे. त्यामुळे स्थाणु व पुरुष या प्रथमा विभक्तीनें युक्त असलेल्या दोन्ही पदांवरून जें अर्थांचें ऐक्य भासतें तेंच बाधसामानाधिकरण्य होय. किंवा ज्या वस्तूचा बाध होऊनच दुसऱ्या वस्तूशीं अभेद होतो; तिचें त्या दुसरीशीं सामानाधिकरण्य असतें. जसे—मुखाचें प्रतिबिंब व मुख याचें बाधसामानाधिकरण्य आहे. कारण प्रतिबिंबाचा बाध झाल्यावरच त्याचा मुखाशीं अभेद होत असतो. हें सर्व व आत्मा, यांचेही बाधसामानाधिकरण्य आहे. कारण एक जड व दुसरें चेतन आहे. आणि एक व्यावहारिक व दुसरें पारमार्थिक. किंवा जगाचा बाध झाल्यावांचून त्याचें आत्म्याशीं ऐक्य होणें शक्य नाही.

**वादी**—चेतनाच्या ठायीं अचेतनाचा अभ्यास झाला आहे, असें तुझी श्रुतार्थापत्तीवरून सिद्ध केलेंत. पण चेतन कशास ह्मणतात व अचेतन ह्मणजे काय याचा व्हावा तसा स्पष्ट उल्लेख अजून कोठेंच झालेला नाही. यास्तव त्या शब्दांचा अर्थ अगोदर सांगा. ह्मणजे मग मला जे कांहीं विचारावयाचें आहे तें विचारीन.

**सिद्धांती**—नित्य, शुद्ध, बुद्ध, मुक्त, सत्य, परमानंद, अनंत, व अद्वय असें जें ब्रह्म तेंच चेतन व अज्ञानादि इतर सर्व जडसमूह अचेतन होय. आतां ब्रह्माला नित्य, शुद्ध इत्यादि अनेक विशेषणें देण्याचें कारण काय, तें, प्रमाणें देऊन सांगतों. वस्तुतः चैतन्याचें कोणत्याही जनात्मरूपी पदार्थाशीं जरी तादात्म्य होत नाही, तरी भ्रांतीमुळे त्याचें सर्व प्रपंचाशीं तादात्म्य झाल्यासारखें वाटतें. या भ्रांतिजन्य तादात्म्याची निवृत्ति करण्याकरितां नित्यादिक विशेषणांची यथे योजना केली आहे. नित्य हें कार्याशीं होणाऱ्या ब्रह्माच्या तादात्म्याचें निवारण करित आहे. कारण, कार्ये नित्य कधींच हाऊं शकत नाहीं. ब्रह्म नित्य आहे. याविषयीं “ हा ईश्वर आकाशाप्रमाणें सर्वव्यापी व नित्य आहे ” ही श्रुति प्रमाण आहे. कार्यरूप प्रपंचाचे जे धर्म आहेत त्यांच्याशींही ब्रह्माचें तादात्म्य होत नसतें, असें शुद्ध विशेषण सुचवितें. व “ स्थूलदारीरश्न्य, शुद्ध व पापानें विद्ध न झालेलें ” अशा अर्थाची ईशावास्योपनिषत्-श्रुति त्याच्या शुद्धत्वा-विषयीं प्रमाण आहे. राग, द्वेष इत्यादिकांनीं रहित असणें हेंच त्या परब्रह्माचें शुद्धत्व होय. बुद्ध हें विशेषण कारणभूत अज्ञानाच्या तादात्म्याची निवृत्ति करितें. सर्वदा ज्ञान या एका अखंड रसानें युक्त असणें हा बुद्धशब्दाचा अर्थ आहे. “ हा परमात्मा प्रज्ञानघन आहे ” अशा अर्थाची श्रुति याविषयीं प्रमाण आहे. मुक्त हें विशेषण अज्ञानकृत आवरणादिकांच्या तादात्म्याची निवृत्ति करितें. मुक्त ह्मणजे बंधूश्न्य. ही ब्रह्माची मुक्ता “ विमुक्तश्च विमुच्यते ” सा श्रुतीवरून सिद्ध आहे. सत्य हें विशेषण मिथ्यात्वाची व्यावृत्ति करितें. सत्य ह्मणजे भूत, भविष्य व वर्तमान किंवा उत्पत्ति, स्थिति व लय या तिन्हीं काळीं बाधित न होणारें. “ सत्यं ज्ञानं अनंतं ब्रह्म ” ही श्रुतिच याविषयीं प्रमाण

¶ जो आत्मा नव्हे अशा पदार्थाशीं.

आहे. आनंद हें विशेषण ब्रह्माला पुरुषार्थपणा\* दाखवितें. “आनंदच ब्रह्म आहे असे श्रुति जाणता झाला.” “ब्रह्म विज्ञान व आनंदरूप आहे” इत्यादि अनेक श्रुति याविषयी प्रमाण आहेत. अनंत हें विशेषण ब्रह्माच्या परिच्छिन्नतेची निश्चिती करित आहे. याविषयी पूर्वी (पृष्ठ २२ पहा) बरेंचसे विवेचन होऊन गेलें आहे आणि अद्वय हें विशेषण ब्रह्माची अखंड एकरसता दाखवीत आहे. ज्याला द्वैताचा स्पर्शही नाही तें अद्वय होय. ह्यणजे पांच प्रकारच्या भेदांनीं शून्य. १ जीवांचा परस्पर भेद, २ जीव व ईश्वर यांचा भेद, ३ सर्व जड पदार्थांचा परस्पर भेद; ४ ईश्वर व जड जगत् यांचा भेद; आणि ५ जीव व जड जग यांचा भेद; असे पांच प्रकारचे भेद होत असतात. पण ते सर्वही कल्पित आहेत. कल्पित ह्यणजे अधिष्ठानाच्या अज्ञानामुळे कांहीं काल भासणारे. हे समाधि, सुषुप्ति व मूर्च्छा या अवस्थांमध्ये प्रत्ययास येत नाहींत; हें प्रत्येकाच्या अनुभवावरून सिद्ध आहे. अर्थात् ते कल्पित होत. सारांश, ब्रह्म या पांच प्रकारच्या द्वैतानें हीन आहे. किंवा अद्वय ह्यणजे सजातीय, विजातीय व स्वगत भेदशून्य. § “एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म” ही श्रुति याविषयी प्रमाण आहे.

वर अज्ञानादिक जड पदार्थांच्या समूहास अचेतन ह्यणावें असें झटलें आहे. पण त्याचेंही स्वरूप, लक्षण व प्रमाण सांगितलें पाहिजे. अज्ञान त्रिगुणात्मक आहे. ह्यणजे सत्त्व, रज व तम हे तीन गुण हेंच त्याचें स्वरूप आहे. कारण अज्ञानाचें कार्य असें जें हें जग त्यामध्ये सुख, दुःख व

\* पुरुषास अतिशय अनुकूल वाटत असल्यामुळे तो ज्याची इच्छा करितो त्यास पुरुषार्थ ह्यणतात. आनंद प्रत्येक जीवास अत्यंत अनुकूल वाटतो व तो त्याची इच्छाही करितो. ह्यणून आनंदरूप ब्रह्माला पुरुषार्थत्व आहे. धर्म, अर्थ, काम व मोक्ष असे चारच पुरुषार्थ असून त्यांतील पहिले तीन अनिल्य व शेवटचा नित्य आहे.

§ बांशुळ, आम्र, वड, पिंपळ इत्यादि वृक्षांचा सजातीय भेद आहे. वृक्ष, पाषाण, माती इत्यादिकांमध्ये विजातीय भेद असतो व प्रत्येक वृक्षाचीं—पानें, पुष्पें, फळें यांचा परस्पर स्वगत भेद असतो. याविषयी अधिक माहिती माझ्या सविवरण पंचदशांत ( प्रकरण १ पान ९४ श्लोक २० ) मिळेल.



मोह हे सत्त्वादि गुणांचे धर्म दिसतात. व कार्य कारणाच्या धर्मांनीं युक्त असतें असा नियम आहे. तेव्हां जगद्रूपी कार्यांवरून कारणरूप अज्ञानही त्रिगुणात्मक आहे, असें योग्य अनुमान करितां येतें. (अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां) अनादि, एक, सुखरूप, दुःखरूप व आवरणरूप अर्थात् त्रिगुणात्मक— इत्यादि श्रुतिही या अज्ञानाच्या त्रिगुणात्मकतेविषयीं प्रमाण आहे. आतां या कारणरूप अज्ञानाचें लक्षण सांगतां. जें सत् आहे असें किंवा असत् आहे असें सांगतां येत नाही तें अज्ञान होय. ह्याणूनच त्यास अनिर्वचनीय असें म्हणतात. अनिर्वचनीय ह्याणजे शब्दांनीं सांगतां न येण्यासारिखें. कारण सत्य ह्याणवें तर ब्रह्माप्रमाणेच त्याचाही नाश न झाला पाहिजे. पण ब्रह्मज्ञानानें तें नष्ट होतें, असें स्वतः श्रुतिच सांगत आहे. तेव्हां त्यास सत्य ह्याणणे योग्य नव्हे. बरें तें असत्य आहे, असें मानावें तर वांझेच्या पुत्राप्रमाणें किंवा सशाच्या शिगाप्रमाणें त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतां कामां नये. पण “मी ब्रह्मांस जाणत नाहीं” असें त्या अज्ञानाचें बालगोपालांस प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें, असा अबाधित अनुभव आहे. तेव्हां तें अज्ञान असत्य आहे असेंही सांगतां येत नाहीं. ह्याणून त्यास अनिर्वचनीय ह्याणतात. तात्पर्य “अज्ञान सत् व असत् यांहुन विलक्षण आहे” असें त्याचें लक्षण ठरतें. आतां “इतकें लांबलचक लक्षण करण्यापेक्षां ‘केवल असत् हुन विलक्षण’ एवढेंच जर केलें तर काय होईल? असें कोणी विचारतील. यास्तव त्याचें उत्तर दिलें पाहिजे. जें असद्विलक्षण असतें तें अज्ञान होय, असें झटल्यास या लक्षणाची सत् पदार्थांचे ठायीं अतिव्याप्ति होते. कारण सत् हेंच असत् हुन विलक्षण आहे. पण अज्ञान सत् (सत्त्व) कसें नाहीं तें वर सांगितलें आहे. यास्तव सत् हुन विलक्षण असेंही लक्षणामध्यें झटलें पाहिजे. तसेंच असत् वस्तूच्या ठायीं लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून असत् हुन विलक्षण असेंही लक्षणांत झटलें आहे. पण खरोखरी पाहिलें असतां त्याचीं कांहीं जरूरी नाहीं. कारण असत् ह्याणून जर मुळीं वस्तूच नाहीं तर अतिव्याप्ति कशी होणार? असत् ह्याणजे अभाव, किंवा नसणें. व त्याचें जर सत्त्व होऊं लागलें तर तो व्याघातच होय. यास्तव असत्-विलक्षण असें जें मूळ ग्रंथांत ग्रंथकारांनीं झटलें आहे तें अज्ञान अनिर्वचनीय आहे. याविषयीं शिष्यांस शंका राहूं नये ह्याणून होय.

**वादी**—पण “ जें सत्तून विलक्षण असतें तें अज्ञान ” असें जर अज्ञानाचें लक्षण केलें तर त्याचा कार्यरूप जो प्रपंच तोही सत्तून विलक्षण, असल्यामुळें त्याचे ठायीं अतिव्याप्ति होईल !

**सिद्धान्ती**—होय. असें होईल खरें. पण त्याची थोड्याशा युक्तीनें निवृत्ति होणार आहे. लक्षणामध्ये “ अनादि ” हें एक पद अधिक योजावें ह्याणजे झालें. कारण प्रपंच सत्तून विलक्षण जरी असला तरी अनादि नाही.

**वादी**—“ अनादि व सत्तून विलक्षण ” असें जरी अज्ञानाचें लक्षण केलें तरी तें निर्दोषी ठरत नाही; कारण त्याची जीव व ईश्वर यांचे ठायीं अतिव्याप्ति होते. ते अनादी आणि कल्पित असल्यामुळें सद्विलक्षणही आहेत. “ माया चैतन्याच्या आभासाने जीव व ईश्वर यांस करिते ” असें श्रुतिवचन त्यांच्या कल्पितपणाविषयीं प्रमाण होय. आणि, “ जीव, ईश्वर, शुद्ध चैतन्य, त्यांचा परस्पर भेद, अविद्या व तिचा चैतन्याशीं संबंध हे सहा पदार्थ आह्मांस अनादी ह्याणून मान्य आहेत ” असें वेदान्तसंप्रदायिकांचें ह्याणणें आहे; त्यावरून ते अनादी आहेत हें ठरतें.

**सिद्धान्ती**—या दोषाची निवृत्ति करण्याकरितांच मूळ ग्रंथकारांनीं “ज्ञाननिवर्त्य” असें झटलें आहे. ज्ञाननिवर्त्य ह्याणजे ज्ञानाच्या योगानें निवृत्त होण्यासारखें. पंचपादिकाकारांनीं ज्ञानाच्या योगानें केवळ अज्ञानाचीच निवृत्ति होते असें सांगितलें आहे. यास्तव, जीवत्व व ईश्वरत्व इत्यादि दुसऱ्या कोणत्याही भावाची ज्ञानानें निवृत्ति होत नसल्यामुळें “ ज्ञाननिवर्त्य ” हें पद लक्षणामध्ये फार उपयोगी आहे. तात्पर्य, “ सद्विलक्षण, अनादि, व ज्ञाननिवर्त्य ” हें अज्ञानाचें पूर्ण व दोषरहित लक्षण होय. किंवा “ अनादि, उपादान व ज्ञाननिवर्त्य ” हें अज्ञानाचें दुसरें लक्षण करावें. अनादि एवढेंच झटल्यास लक्षणाची प्रागभावाचे\* ठायीं अतिव्याप्ति होते. कारण तो अनादि आहे, असें नैयायिक मानितात. तिचें निवारण करण्याकरितां “ उपादान ” हें पद लक्षणामध्ये घातलें आहे; केवळ “ उपादान ” एवढेंच झटल्यास त्यांत मृत्तिका, तंतु इत्यादि सर्व उपादानांचा संप्रह होणार हें ध्यानांत आणून अनादि हें पद योजिलें आहे; व अनादि आणि विवर्तोपादान जें ब्रह्म त्याचेठायीं

\* वस्तूनें उत्पत्तीच्या पूर्वी नसणें.

अज्ञानाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून “ज्ञाननिवर्त्य” असें ह्मटलें आहे.

अज्ञान ह्याणजे ज्ञानाचा अभाव असें कित्येक ह्याणतात. त्यांचें खंडन करण्याकरितां त्यास आझी भावरूप मानिलें आहे. कारण अज्ञान जर अभावरूप असतें तर त्याच्यापासून जगद्वृत्ती कार्य झालें नसतें. अभावापासून कोणतेंही कार्य उत्पन्न झाल्याचें कोणालाही कधींच दाखवितां येणार नाहीं.

असो, या अज्ञानाविषयी “मी ब्रह्मास जाणत नाहीं” हें प्रत्यक्ष प्रमाण पूर्वीच दिलें आहे. त्या शिवाय “काल, स्वभाव इत्यादि पदार्थांस कारण मानिल्यास अनेक दोष येतात, असें जाणून ब्रह्मज्ञानी पुरुष जगानें कारण काय आहे याचा निश्चय करण्याकरितां ब्रह्माचें ध्यान करण्यांत निमग्न झाले. तेव्हां त्यांस देवाची आत्मशक्तिच जगानें कारण आहे, असें समजलें. ती अज्ञानरूप शक्ति आपल्या सत्त्वादि गुणांमध्ये गुप्त राहिलेली आहे.” ही श्रुति यां अज्ञानाविषयी प्रमाण आहे. तसेंच “जीवांचें ज्ञान अज्ञानाच्या योगानें आवृत्त झालेलें आहे, व त्यामुळें ते मोहित होतात.” व “ज्या जीवांचें तें अज्ञान गुरु व शास्त्र यांच्या प्रसादामुळें उत्पन्न झालेल्या ज्ञानाच्या योगानें नाहींसें झालें आहे, त्यांस “मी ब्रह्म आहे” हें ज्ञान प्रत्यगात्माहून भिन्न नसलेल्या ब्रह्माचें प्रकाशन करतें; ह्याणजे अशा त्या श्रेष्ठ पुरुषांस आत्मरूप ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो.” अशीं भगवद्गीतासंज्ञक स्मृतीचीं दोन वाक्येही या भावरूप अज्ञानाविषयी प्रमाण आहेत. कारण प्रस्तुत स्मृतिवचनमध्ये अज्ञान ब्रह्मस्वरूपास आच्छादित करीत असतें, असें ह्मटलें आहे. कोणतेंही कार्य करणारा पदार्थ भाव. ( विद्यमान, अस्ति ) रूपच असला पाहिजे; हें वर सांगितलेंच आहे. तस्मात् “ज्ञानाचा अभाव ह्याणजे अज्ञान” असें ह्याणणाच्या नैयायिकांस प्रस्तुत वाक्य पाहून आपलें मत परत घेणेंच योग्य आहे. त्याचप्रमाणे प्रस्तुत वाक्यांत ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाचा नाश होतो असें सांगितलें आहे. त्यावरून “सत्त्वरजस्तमोगुणात्मक, अचेतन, स्वतंत्र, पारमार्थिक ( सत्य ) परिणामी ( परिणाम पावणारें ) व नित्य असें जें प्रधान आहे तेंच अज्ञान होय ” असें ह्याणणांच्या सांख्यांचेंही तोंड बंद पडतें. शिवाय त्यांच्या या ह्याणण्यांतच व्याघात दोष आहे. कसा ह्याणाल तर पहिला-आपण व्यवहाराकडे जर पाहिलें तर जे अचेतन पदार्थ आहेत ते सर्वदा

सचेतन प्राण्यांच्या अधीन असतात असें दिसते, कारण रथ, पाषाण इत्यादि पदार्थ, गमन करणे, प्रतिबंध करणे इत्यादि क्रिया करित असतात, असें दिसते खरे; पण त्यांची ती प्रत्येक क्रिया घोडा, मनुष्य इत्यादि सचेतन प्राण्यावांचून होऊं शकत नाही, इतकेंच नव्हे तर त्यांची कोणत्याही प्रकारची क्रिया घोडा, मनुष्य इत्यादि प्राण्यांच्याच सर्वथैव अधीन असते. तेव्हां प्रधानास अचेतन मानून लागलेच स्वतंत्र मानणे हें विरुद्ध आहे. तसेंच परिणाम पावण्याचे ज्यांचे शील आहे, असे दुग्धादि पदार्थ सावयव व त्यामुळेच अनित्य असतात, असें आपण पहातो. तेव्हां प्रधान परिणामी व नित्य आहे, हें ह्मणणे विरुद्ध नाही, असें कोणता शहाणा ह्मणणार आहे ? सारांश श्रुतिस्मृति-सिद्ध अज्ञान व प्रधान एकच आहे, असें ह्मणणे अयोग्य होय.

येथपर्यंत अज्ञानाचे स्वरूप, लक्षण व प्रमाण यांचे प्रतिपादन झालें. आतां त्या अज्ञानाचे भाग किती आहेत ते सांगतो. ते पूर्वाक्त अज्ञान दोन प्रकारचे आहे. एका प्रकारच्या अज्ञानास माया व दुसऱ्या प्रकारच्या अज्ञानास अविद्या ह्मणतात. ज्या अज्ञानामध्ये शुद्ध सत्त्वगुण प्रधान ( मुख्य ) असतो ती माया, व ज्याच्यामध्ये मलिनसत्त्वगुण प्रधान असतो ती अविद्या होय. जो सत्त्वगुण, रजोगुण व तमोगुण यांच्या योगाने तिरस्कृत ( पराभूत ) झालेला असतो त्यास शुद्ध सत्त्वगुण व जो त्यांच्या योगाने तिरस्कृत झालेला असतो त्यास मलिन सत्त्वगुण ह्मणतात.\* माया व अविद्या हे

\* या स्थळी थोडी गुह्य गोष्ट सांगितली पाहिजे.—जगातील कोणताही प्राणी सत्त्वादि तीन गुणांस सोडून राहूं शकत नाही. व तीन गुण ह्मणजेच अज्ञान होय. अर्थात् प्रत्येक प्राणी अज्ञानयुक्त असलाच पाहिजे. पण पूर्व कर्मानुरूप या अज्ञानाचे घटक जे गुण, त्यांच्या प्रमाणांत कमीअधिकपणा होऊं शकतो. समजा कीं प्रत्येक अज्ञानाचे शंभर अंश असतात व ते सत्त्वादि तीन गुणांत वाटून दिलेले असतात. अगदीं मूळ स्थिति जर पाहिली तर अज्ञानांत प्रत्येक गुण ३३ १/३ अंश असतो. पण प्राणी पुण्य, पाप इत्यादि कृत्ये जशीं जशीं अधिक करितो त्याप्रमाणे गुणांचे प्रमाण कमी व अधिक होतें. पुण्यकर्म जशीं जशीं अधिक करावी तसा तसा सत्त्वगुण वाढूं लागतो. व सत्त्वगुणाची ज्या मानाने वृद्धि

अज्ञानाचेच भेद आहेत. याविषयी “माया चाविद्या च स्वयमेव भवति” ह्मणजे तें स्वतः अज्ञानच माया व अविद्या होतें, ही श्रुति प्रमाण आहे. या दोन भेदांमुळेच चैतन्याचे जीव व ईश्वर असे दोन भेद झाले आहेत. ह्मणजे मायासंज्ञक अज्ञानामध्ये जें चैतन्य प्रतिबिंबित झालेलें असतें तो ईश्वर व अविद्यानामक अज्ञानामध्ये जें चैतन्य प्रतिबिंबित झालेलें असतें तो जीव होय. याविषयी “जीवेशावाभासेन करोति” ह्मणजे अज्ञान-जीव व ईश्वर यांस चैतन्याच्या आभासाच्या योगानें करितें अशी श्रुति प्रमाण आहे. कांहीं विद्वान् याहून भिन्न प्रकारानें माया व अविद्या यांच्या भेदानें वर्णन करिते असतात. तो प्रकार असाः—अज्ञानाची ज्ञानशक्ति व क्रियाशक्ति अशीं दोन प्रकारची शक्ति आहे. कारणांतील कार्यास उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य तीच शक्ति होय. अर्थात् अज्ञानांतील ज्ञानास उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य ती ज्ञानशक्ति व क्रियेस उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य ती क्रियाशक्ति होय. रजोगुण व तमोगुण या दोन गुणांनीं तिरस्कृत न झालेला जो सत्त्वगुण तीच ज्ञानशक्ति होय. “सत्त्वगुणापासून ज्ञानाची उत्पत्ति होते” अशा अर्थानें भगवद्ग्वेदन या ह्मणण्यास प्रमाण आहे. सत्त्वगुणाकडून पराभूत न झालेले जे रज व तमोगुण तीच क्रियाशक्ति होय. ही क्रियाशक्ति, एक आबरणशक्ति व दुसरी विक्षेपशक्ति अशी दोन प्रकारची आहे. आत्मस्वरूपास

होते तितक्याच प्रमाणानें इतर गुण कमी होतात. त्याचप्रमाणें पाप कर्म जशीं जशीं वाढतील तसा तसा रजोगुण वाढतो व सत्त्व आणि तम कमी होतात. अस्तव अतिशय पुण्यामुळे ज्याचा सत्त्वगुण अतिशय वाढला आहे व त्यामुळे इतर गुण अगदीं कमी झाले आहेत त्याच्या अज्ञानास माया ह्मणावें. अशा सत्त्वगुणांच्या वृद्धीची परमसीमा भगवान् विष्णू (हिरण्यगर्भा-)मध्ये झालेली आहे. ज्याचा सत्त्वगुण, रज व तम यांनीं पराभूत झाला आहे ह्मणजे ज्याच्या सत्त्वगुणानें प्रमाण रज व तम यांच्या प्रमाणापेक्षां फारसें अधिक नाही व त्यामुळे जो त्यांच्याकडून सतत पराभूत झालेला असतो त्याच्या अज्ञानास अविद्या ह्मणावें. भगवान् विष्णूवांचून इतर सर्व प्राणी या अविद्येनेच युक्त असतात. व ही अविद्या गुणांच्या निरनिरळ्या प्रमाणांनीं युक्त असल्यामुळे प्राण्यांचे देव, मनुष्य इत्यादि अनेक भेद झाले आहेत.

ते”  
या  
गजे  
व  
तीव  
धर  
हीं  
रेत  
नेन  
विं  
ती  
कि  
जो  
”  
सूत  
एक  
स  
—  
शी  
त.  
ले  
शा  
त्री  
या  
व  
स  
क  
के

आवरण पाडणारें ह्यणजे आच्छादित करणारें असें ज सामर्थ्य तीच आवरण-  
शक्ति व विक्षेप उत्पन्न करणारें जें सामर्थ्य तीच विक्षेपशक्ति होय. त्यांतलि-  
सत्त्व व रज या दोन्ही गुणांच्या योगानें पराभूत न झालेला जो तमोगुण तीच  
आवरणशक्ति आहे. भगवान् भाष्यकार जे श्रीमच्छंकराचार्य त्यांनीं शारीरक-  
भाष्यांत “ तम कृष्णवर्ण आहे. कारण तें आवरणरूप आहे ” असें  
ह्मटलेलें असल्यामुळें त्यांचें प्रस्तुत वचनच आमच्या या ह्यणण्यास  
प्रमाण आहे. हें आवरणशक्तीचें स्वरूप सांगून झालें. आतां तिचें लक्षण  
सांगतां. “ ब्रह्म नाही. ” व “ तसेंच तें भासत नाही. ” अशा व्यवहाराचें  
जें कारण तीच आवरणशक्ति होय. श्रोविद्यारण्यस्वामांनिही आपल्या  
पंचदशीनामक अप्रतिम ग्रंथांत या शक्तीचें असेंच लक्षण केलें आहे. “ निर्वि-  
कार परमात्मा नाही व तो भासत नाही अशाप्रकारचा जो व्यवहार तीच  
आवृत्ति-आवरणशक्ति होय. ” असें त्यांचें वचन आहे. तम व सत्त्व या  
गुणांच्या योगानें पराभूत न झालेला जो रजोगुण त्यास विक्षेपशक्ति  
ह्यणतात. “ रजसो लोभ एव च ” या गीतावचनांवरून रजोगुणापासून  
लोभ होतो, हें स्पष्ट होतें; व लोभ, मद, मत्सर इत्यादि दोष विक्षेपाचे जनक  
आहेत हेही प्रसिद्ध आहे. अर्थात् प्रस्तुत भगवद्वचनच विक्षेपशक्तीविषयीं  
प्रमाण आहे. आकाशादि प्रपंचाच्या उत्पत्तीचें कारण अशी जी शक्ति तीच  
विक्षेपशक्ति होय. विक्षेपशक्तीच्या या लक्षणाविषयीं प्रमाण काय ह्यणून  
ह्यणाल तर सांगतां:—“ विक्षेपशक्ति समष्टिव्यष्टिलिंगशरीरापासून चतुर्दश  
सुवनात्मक ब्रह्मांडपर्यंत जग निर्माण करिते. ” अशा अर्थाचें श्रुतिवचन व  
स्मृतिवचन याविषयीं प्रमाण आहे. सारांश, तें पूर्वोक्त अज्ञान जेव्हां आवरण-  
शक्ति प्रधान असते ह्यणजे त्यांत आवरणशक्ति जेव्हां मुख्य असते तेव्हां  
त्यास अविद्या व जेव्हां त्यांत विक्षेपशक्ति व ज्ञानशक्ती मुख्य असते तेव्हां  
माया ह्यणतात. आतां-आवरणशक्तिप्रधान अज्ञानास माया व विक्षेपादि  
शक्तिप्रधान अज्ञानास अविद्या कां ह्यणूं नये, असें जर कोणी ह्यणेल तर  
त्याचें समाधान थोडक्यांत आहे. आपल्या आश्रयास जी मोहीत करीत  
नाहीं ती माया होय व आपल्या आश्रयास जी मोहीत करिते ती अविद्या  
होय. अशाप्रकारें माया व अविद्या यांचें शास्त्रकारांनीं लक्षण केलेलें असल्या-  
मुळें जीवास मोहित करणारी आवरणशक्तीच अविद्या व ईश्वरास मोहीत न

करणारी विक्षेप व ज्ञानशक्ति माया होय, असा सहज निश्चय करितां येतो. अशा प्रकारचा शक्तिभेद स्मृतीमध्येही सांगितलेला आहे. “हृदयकमली ज्या परमात्म्याचा साक्षात्कार झाला असतां ब्रह्मवेत्ता योगी आवरणात्मक अविद्येचें व विक्षेपात्मक मायेचें उल्लंघन करितो त्या ज्ञानरूप व अप्रमेय ब्रह्मास माझा नमस्कार असो” अशा अर्थाची स्मृति आहे. असो; या पूर्वोक्त मायेनें युक्त असें जें चैतन्य त्याला ईश्वर, जगाचें कारण, व अंतर्गामी असें ह्मणतात. या विषयीं “एष सर्वेश्वरः । एषोऽन्तर्गामी । एष योनिः (कारणं) सर्वस्य” ही मांडुक्व्य श्रुति प्रमाण आहे. हें चैतन्यच “तत्” या पदाचा वाच्यार्थ आहे. आणि पूर्वोक्त अविद्यानामक उपाधीनें युक्त असें जें चैतन्य तोच जीव होय. त्यास प्राज्ञ असेंही ह्मणतात. हा जीवच “त्वं” या पदाचा वाच्य अर्थ आहे. श्रीविद्यारण्यस्वामींनीं हा पूर्वोक्त सर्व प्रकार आपल्या पंचदशीनामक ग्रंथांतही सांगितला आहे. पंचदशीच्या पहिल्याच प्रकरणांत तमोरजः सत्वगुणा. इत्यादि दोन श्लोक आहेत. त्यांचें तात्पर्य असें—

“सच्चिदानंद ब्रह्माच्या प्रतिबिंबानें युक्त व सत्त्व, रज आणि तम, या त्रिगुणात्मक अशी जी प्रकृति आहे ती माया व अविद्या अशी दोन प्रकारची आहे. ह्मणजे सत्त्वाच्या शुद्धीमुळें ती माया व अशुद्धीमुळें अविद्या होते. मायेमध्ये प्रतिबिंबित झालेले चैतन्य त्या मायेस आपल्या अधीन ठेवून ईश्वर व सर्वज्ञ होतें. व अविद्येमध्ये प्रतिबिंबित झालेले चैतन्य जीव होतें. पण अविद्यारूपी त्याची उपाधि विचित्र असल्यामुळें तें चैतन्यही देव, मनुष्य, पशु, पक्षी इत्यादि अनेक रूपाचें होतें.” सारांश, शुद्धसत्त्वप्रधान माया एकच असल्यामुळें ईश्वर एकच आहे व मलिन सत्त्वप्रधान अविद्या विचित्र असल्यामुळें जीवही असंख्य आहेत. याविषयीं ‘अस्मान्मायी सृजते’ व ‘मायां तु अहंवि’ इत्यादि श्रुति प्रमाण आहेत. त्या श्रुतिवचनांचा अर्थ असा—मायायुक्त ईश्वर हें सर्व जग निर्माण करितो व त्या जगांमध्ये जीव अविद्येमुळें अडकून पडला आहे. १ माया हें जगाचें उपादान कारण आहे व मायायुक्त चैतन्य जगाचा कर्ता महेश्वर आहे असें जाणावें. २ आतां—ईश्वरानें तरी प्रथमतः एवढ्या या अवाढव्य सृष्टीची रचना एकदम कशी केली ? ह्मणून कोणी विचारिले, पण या प्रश्नाचें उत्तर स्वतः श्रुतीनेच दिलें आहे. “मया ही ज्याची प्रकृति आहे, असा अनेक व अचिन्त्य सामर्थ्यवान् ईश्वर सत्यसंकल्प आहे.

ह्यणजे त्याचा संकल्प आमच्या ( जीवांच्या ) संकल्पाप्रमाणे निष्कळ होत नसतो. यास्तव वेदांतील शब्दांचा उच्चार करून त्यानें ही सृष्टि रचली. ह्यणजे 'भूः' असा वैदिक शब्द उच्चारितांच ही भूमि झाली. स्वर असें ह्यणतांच स्वर्ग झाला." अहाहा ! केवढे हें त्या जगन्नायकाचें सामर्थ्य !!! धन्य, धन्य ईश्वरा तुझी धन्य आहे. खरोखर तुझ्या निःसीम गुणांचें चिंतन करूं लागलें असतां सात्त्विक जीवांचें मन प्रसन्न व अहंकारशून्य होऊन तुझ्यामध्ये तल्लीन होऊन जाते.

असो; एवढा वेळ पर्यंत अज्ञान वस्तुतः एकच असतांना त्याचे माया व अविद्या असे दोन भेद कसे होतात, व त्यामुळे जीव आणि ईश्वर भिन्न भिन्न कसे सिद्ध होतात आणि जीव अनेक कसे ठरतात तें दाखविलें. आतां जे कांहीं विद्वान् " अज्ञान एकच आहे; त्याचे माया आणि अविद्या असे भेद नाहींत. जीव व ईश्वर यांच्यामध्ये प्रतिबिंबबिंबभाव आहे व जीव एकच आहे." असें मानीत असतात, त्यांच्या मतांचें दिग्दर्शन करितों. ज्या प्रमाणें एकच देवदत्त नामक पुरुष पाक करीत असतांना पाचक ( स्वयंपाकी ) या नांवास, पाठ करीत असतांना पाठक या संज्ञेस; व प्रवास करीत असतांना प्रवाशी या संज्ञेस पात्र होतो, ह्यणजे त्याचीं हीं भिन्न भिन्न नांवां क्रियारूपी भिन्न निमित्तांमुळे प्राप्त होतात; त्याप्रमाणें तें एकच अज्ञान विक्षेपशक्ति व आवरणशक्ति या दोन निमित्तांमुळे माया व अविद्या या दोन संज्ञेस प्राप्त झालें आहे. ह्यणजे उदाहरणांतील पाचक व पाठक हे दोन शब्द जसे एकाच देवदत्ताचे वाचक आहेत त्याचप्रमाणें माया व अविद्या हे दोन शब्दही एकाच अज्ञानाचे वाचक आहेत. वाचक शब्द जरी भिन्न भिन्न असले तरी त्यामुळे वाच्यामध्ये भेद कधीच उत्पन्न होत नसतो. जसें—ज्याचें पोट मोठें व वाटोळें आहे आणि गळा आंवाळता आहे अशा भांज्यास घट, कुंभ, कलश इत्यादि ह्यणतात. येथें प्रस्तुत भांडें वाच्य व घटादि तीन शब्द हे त्याचे वाचक\* आहेत. पण वाचक जरी परस्पर भिन्न असले तरी वाच्य एकच

\* ज्या पदार्थाचा संकेत केला आहे, अशा पदार्थास जो साक्षात् सांगतो तो शब्द त्याचा वाचक होय. घट या शब्दावरून हा अमुक अमुक पदार्थ जाणावा असा ईश्वरसंकेत मनुष्यसंकेतद्वारा ठरलेला असतो. त्यास साक्षात्



आहे. त्याच्यामध्ये वाचकभेदासुद्धे भेद पडत नाही. असो; अशा अज्ञान-रूपी अवियेमध्ये प्रतिबिंब झालेले चैतन्य जीव व अवियोपहित बिंबचैतन्यच ईश्वर होय. या स्थळीं प्रतिबिंबित झणजे प्रतीत झालेले; प्रत्ययास आलेले; व अवियोपहित झणजे अविया हीच ज्याची उपाधि आहे तें असा अर्थ समजावा. अर्थात् बिंब व प्रतिबिंब यांच्यामध्ये जसा भेद असतो तसा ईश्वर व जीव यांमध्ये भेद आहे. याविषयी प्रमाण काय झणून कोणी विचारिले यास्तव तें दिलें पाहिजे. उत्तरमीमांसेत “ आभास एव च ” असे भगवान् व्यासांचें सूत्र आहे. त्याचा तात्पर्यार्थ असाः—जलादि निर्मल पदार्थांमध्ये जसें सूर्य, चंद्र इत्यादि पदार्थांचें प्रतिबिंब पडतें त्याप्रमाणें हा जीव, चैतन्याचें प्रतिबिंब आहे. पण दृष्टान्तांतील जलाप्रमाणें येथें उपाधि काय आहे ? असें कोणी विचारिले; यास्तव उपाधीचा विचार केला पाहिजे.

या उपाधीविषयी विद्वानाचा मतभेद आहे. कांहीं ज्ञानी अंतःकरणास जीवाची उपाधि मानतात. कारण अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यासच “मी कर्ता, मी भोक्ता” अशा प्रकारच्या कर्तृत्वभोक्तृत्वारूप संसाराचा अनुभव येतो. व “कार्योपाधिरयं जीवः” झणजे हा जीव कार्योपाधि आहे. ही श्रुतिही त्या अंतःकरणरूप कार्योपाधि जीवाचें उपाधित्व आहे—झणजे अंतःकरणरूप जो अवियेचा परिणाम तीव्र जीवाची उपाधि होय—असें सांगतें. पण तें अंतःकरण नाना (अनेक) व परिच्छिन्न (मर्यादित) असतें; त्यामुळे त्यांत प्रतिबिंबरूपानें रहाणारे जीवही नाना व परिच्छिन्न होतात. दुसरे कांहीं विद्वान् असें झणतातः—अंतःकरण अज्ञानाचें कार्य असल्यामुळे परतंत्र आहे. कारण कार्य कारणाधीन असतें असा नियम आहे. तेव्हां परतंत्र अंतःकरणाच्या योगानें बिंबप्रतिबिंब रूपानें ईश्वर व जीव यांचा भेद होणें अशक्य आहे. यास्तव स्वतंत्र असें जें अज्ञान तीव्र जीवाची उपाधि होय असें मानावें. पण तें अज्ञानही अनेक आहे. एक नाही. त्यामुळे त्यांतील प्रतिबिंबरूप जीवही अनेक आहेत. अज्ञान ब्रह्मचे ठायीं आरोपित असल्यामुळे परिच्छिन्न आहे. कारण जो जो पदार्थ आरोपित झणजे कल्पित असतो तो तो परिच्छिन्न (मर्यादित) असतो असा नियम

संज्ञागारा जो घट, कलश इत्यादि प्रकारचा शब्द तो त्याचा वाचक होय. शोडक्यात—वाचक झणजे पदार्थाचें नांव, पदार्थबोधक शब्द असें समजावें.

आहे. व उपाधीच मर्यादित असल्यामुळे जीवही परिच्छिन्न होतात. अर्थात् ते परस्पर भिन्न आहेत ह्याणजे प्रत्येक जीव निराळा आहे, हें निराळे सांगावयास नको. आणि वस्तुस्थिति अशी असल्यामुळे जीवांच्या पुण्य-कर्मांच्या सुखरूप फलाचा व पापकर्मांच्या दुःखरूप फलाचा संकर होत नाही. ह्याणजे जीव एकच आहे असे मानिल्यास एक प्राणी सुखी झाल्यास सर्व सुखी झाले पाहिजेत व एक दुःखी झाल्यास सर्व दुःखी झाले पाहिजेत, हें ह्याणजे जसे पुढे येते, तसे अनेक जीव मानिल्यास येत नाही. तात्पर्य जीव व ईश्वर यांस भिन्न करणारे हें अज्ञानच होय. तें कारणरूप असल्यामुळे स्वतंत्र आहे. व चैतन्यास आपल्या स्वभावापासून हटवीत असल्यामुळे त्याची उपाधि आहे. तात्पर्य जीव अनेक आहेत असे मानणारे विद्वान् पूर्वीच सूत्राचा असा अर्थ करितात. पण कित्येक ग्रंथकार असे ह्याणतात—जीव व ईश्वर यांस भिन्न करणारी उपाधि अज्ञानच होय. तें एक आहे. व अज्ञानरूप उपाधि एक असल्यामुळे चैतन्यप्रतिबिम्बरूप जीवही एक आहे. व तो परिच्छिन्नही आहे. याविषयी “अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां” ही श्रुति प्रमाण आहे. या वाक्यांत “एकां” असे स्पष्ट दिसले आहे. आतां “इंद्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते” या श्रुतीत “मायाभिः” हें तृतीयेचे बहुवचन आहे. त्यावरून मायेचे अनेकत्व प्रतीत होते. पण ते—त्या मायारूपी अज्ञानाच्या ज्या अनेक शक्ति आहेत त्यांस किंवा सत्त्वादि गुणांच्या अनेकत्वास अनुलक्षण आहे.—असे समजावे. ह्याणजे प्रमाणभूत श्रुतीमध्ये विरोध येणार नाही. “अजो ह्येको जुषमाणोऽनुशेते” ही श्रुति जीवाच्या एकत्वा-विषयी प्रमाण आहे. श्रीव्यासांच्या सूत्रांतही “आभासः” असे एकवचनच आहे. व त्यावरून आभास ह्याणजे प्रतिबिम्बरूप जीव एकच आहे असेच ठरते.

**वादी**—पण जीव एक आहे, असे जर मानिले तर बंध मोक्ष यांची व्यवस्था कशी लागणार ? कारण ज्या कांहीं थोड्याशा जीवांस तत्त्वज्ञान होतें. तें मुक्त होतात व ज्या असंख्य जीवांस तें होत नाही ते बद्ध होऊन या संसारांतच रहातात, अशाप्रकारची व्यवस्था अनेक जीव मानिल्यामुळे जशी उत्तम प्रकारें लागते तशी एक जीव मानिल्यास लागत नाही.

१ उपाधि ह्याणजे एक प्रकारची शक्ति; कीं जी स्वसंबद्ध पदार्थास मूळ रूपापासून हटवून निराळ्या रूपाचा बनविते.

**सिद्धान्ती**—जीव व जीवाची उपाधि अज्ञान, हीं दोन्ही जरी एक एक आहेत तरी अज्ञानाचें कार्य असें जें अंतःकरण तें नाना असल्यामुळें त्या अज्ञानकार्यरूप अंतःकरणानें युक्त असे जे प्रमाते ते अनेक होतात. त्यामुळें तत्त्वज्ञानाच्या योगानें एक प्रमाता जरी मुक्त झाला तरी ज्यांना तत्त्वज्ञान झालेलें नाहीं असे अनेक प्रमाते बद्धच राहूं शकतात. याप्रमाणें अंतःकरणयुक्त प्रमात्यांचा भेद अंगीकार केला असतां बंध व मोक्ष यांची व्यवस्था लागू शकते.

**वादी**—तर मग जीव एक आहे, असें मानणाऱ्या तुमच्या मतीं मोक्ष ह्मणजे काय ? अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असें जरी तुम्ही ठराविक उत्तर दिलेंत तरी “कार्यरूप अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष कां मूल अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष” हा प्रश्न उद्भवतो. व याचें कसेंही जरी उत्तर दिलेंत तरी त्याच्यावर दोष येतो. कसा ह्मणाल तर पहा—कार्यरूप अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असें जर झटलें तर त्याच्यावर असंभव हा दोष येतो. कारण देह, इंद्रियें इत्यादिकांच्याठायां आत्मत्वबुद्धि ठेवणें ह्मणजे देहच आत्मा आहे इत्यादि प्रकारचें जें भ्रांतज्ञान तीच कार्यरूप अविद्या होय. पण जिवांत जीव असेतो सर्व भ्रांतिज्ञानाची निवृत्तीच संभवत नाहीं व जरी कांहीं काल एकाद्या भ्रांतिज्ञानाची निवृत्ति झाली तरी मूल अविद्या आस्तित्वांत असेपर्यंत कार्यरूप भ्रांतिज्ञान पुनःही उत्पन्न होणारच. शिवाय थोड्याशा भ्रांतिज्ञानाची निवृत्ति होणें यास पुरुषार्थपणाच नाहीं. ह्मणजे तो मोठासा पुरुषार्थ आहे असें मुळाच नाहीं. बरें—अज्ञानाची जी आवरण शक्ति आहे तीच अविद्या असल्यामुळें व ती आवरणशक्तिरूप अविद्या नाना असल्यामुळें तिनें युक्त अशा ज्या प्रमात्यास तत्त्वज्ञान होतें तो मुक्त होतो व ज्यास तें होत नाहीं तो बद्ध होऊन रहातो—इत्यादि जें तुमचें ह्मणणें आहे तेंही बरोबर नाहीं. कारण बंधास कारण होणाऱ्या अविद्येचें अनेकत्व कबूल केलें कीं, तिच्या आश्रयानें रहाणाऱ्या जीवांचाही भेद मानिलाच पाहिजे. पण तसें केल्यानें तुमचा अपसिद्धांत होणार. ह्मणजे प्रतिज्ञेच्या विरुद्ध नाना जीवांचा अंगीकार केल्यासारखें होणार, व तें तर तुम्हांस इष्ट नाहीं. आतां मूल अविद्येची निवृत्ति ह्मणजे मोक्ष असा जर अर्थ केला तर त्याच्यावर पूर्वीच दोष येतो. कसा ह्मणाल तर पहा—मूल अविद्या तर एकच आहे, तेव्हा तिची निवृत्ति झाली कीं सर्व प्राण्यांची मुक्ति व्हावयास पाहिजे.

**मध्यस्थः**—पण जीव एकच आहे असें जे मानीत असतात त्यांच्या मतीं. “सर्व जीव” असा प्रयोग करणेंच अयोग्य आहे.

**वादीः**—होय. असें खरें. पण जीव एक आहे, असें मानणारे जे आहेत त्यांस पूर्वी होऊन गेलेले शुक्र-वामदेवादि मुक्त होऊन गेले, असें मान्य आहे कीं नाही. जर मुक्त झाले असें मान्य असेल तर त्यांच्या तत्त्वज्ञानानें मूल अविद्येची निवृत्ति झालेली असल्यामुळें व ती एकच असल्यामुळें आह्मां आधुनिकांस संसाराची प्रतीति न आली पाहिजे. पण तसा अनुभव कोणाचाही नाही. कारण प्रत्येक प्राण्यास कर्तृत्व, भोक्तृत्व व सुखदुःखरूप संसार प्रतिक्षणीं प्रतीत होत असतो. बरें ते मुक्त झालेच नाहीत असें जर मान्य असेल तर, “ते मुक्त झाले” असें प्रतिपादन करणारीं शास्त्रें अप्रमाण होणार !! निमित्ताय शुक्र-वामदेवासारख्या महा-पुरुषांसही जर मुक्ति मिळाली नाही तर आह्मांसारख्या प्राकृतांस ती मिळेल ही आशा कशास हवी ? “यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणां” या सूत्राच्या व्याख्यानसमयीं भगवान् भाष्यकारांनीं, “उपासनेच्या योगानें ज्यांना इंद्रादिपदाची प्राप्ति झाली आहे अशा अधिकारी पुरुषांस वर, शाप, इत्यादि कांहीं निमित्तांमुळें दुसरा जन्म घ्यावा लागतो. पण त्यामुळें त्यांच्या एकदां झालेल्या तत्त्वज्ञानास प्रतिबंध होत नाही. तर त्यांचा इंद्रादि अधिकार समाप्त झाला असतां मोक्ष मिळतो” असें स्पष्ट झटलें आहे. परंतु जीव एक आहे, असा पक्ष घेतल्यास हें सर्व प्रतिपादन खोटें ठरतें. किंवा ज्याला तत्त्वसाक्षात्कार झाला आहे, असा गुरु आपल्या शिष्यास ब्रह्माचा उपदेश करितो, असें श्रुतिऽ व स्मृति\* यांमध्ये सांगितलें आहे. पण जीव एक आहे, या पक्षां साक्षात्कारयुक्त गुरूंचाच अभाव आहे. त्यामुळें गुरु-शिष्य-व्यवस्था संभवत नाही. व प्रस्तुत व्यवस्थेचाच अभाव झाल्यामुळें कोणालाही मोक्ष-

§ “तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत् समित्पाणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं” ही श्रुति. हिचा अर्थ—ब्रह्मज्ञानार्थं त्या मुमुक्षुनें हातांत समिधा इत्यादि भेट घेऊन श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरुसमीप जावें—असा आहे. \* “उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनः तत्त्वदर्शिनः” ही स्मृति. हिचा अर्थ—हे अर्जुना, तत्त्ववेत्ते ज्ञानी गुरू ज्ञानाचा उपदेश करितील.—असा आहे.

प्राप्ति होणें शक्य नाही. शिवाय जीव एक आहे, या पक्षां कर्मकांडाचा अधिकारी निराळा व ज्ञानकांडाचा निराळा असें झणतां येत नाही. व त्यामुळे तीं वैदिक कर्मज्ञानकांडें अप्रमाण होतात. तस्मात् अज्ञान एक आहे व त्यांत प्रतिबिंबित जीवही एक आहे हें झणणें शहाणपणाचें नव्हे.

° सिद्धान्ती—“अजामेकां०” “अज्ञानेनावृतं ज्ञानं” “मम माया दुरत्यया” इत्यादि अनेक प्रामाणिक वचनांमध्ये अज्ञान एक आहे असें स्पष्ट झटले आहे. यास्तव तें एक आहे असाच निश्चय केला पाहिजे. व अज्ञान एक आहे असा निश्चय झाल्यावर त्यांत प्रतिबिंबित झालेला जीवही एक आहे, असें मानावें लागतें. आतां एकजीव मानिल्यास तुम्ही झणतां तसे दोष येतील याचीही फारशी भीति नको. कारण दृष्टान्तपूर्वक त्या दोषांचें निरसन करितां येतें. कसें झणाल तर सांगतों:—ज्याप्रमाणें स्वप्नामध्ये स्वप्न पहाणारा जीव केवळ आपल्या संकल्पानें अनेक जीव उत्पन्न करितो व त्यांतील कांहीं बद्ध होऊन सुख—दुःखरूप संसार भोगित आहेत व कांहीं साधु मोठ्या आनंदांत निमग्न होऊन राहिले आहेत असें पाहतो. पण त्यामुळे तो स्वप्न पहाणारा जसा बद्ध किंवा मुक्त होत नाही, त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेतही त्या एका जीवानें कल्पनेनें बनविलेले जे अनेक जीव आहेत, त्यांतील कांहीं बद्ध होतात व कांहीं मुक्त होतात. त्यांच्या बंधमोक्षादिकांस केवळ पाहिल्यानें तो एक जीव बद्ध होईल किंवा मुक्त होईल, असें समजण्याचें कांहीं कारण नाही. तस्मात् एक—जीव—पक्षामध्येही कल्पित जीवांस अनुलक्षून बद्ध-मुक्त व्यवस्था, शास्त्राचें प्रामाण्य, गुरु शिष्य व्यवहार, इत्यादि सर्व उत्तम प्रकारें होऊं शकतें. जीव प्रतिबिंबरूप व ईश्वर विंबरूप आहे, असें पूर्वी झटलेच आहे. त्यामुळे अंतःकरणादिरूप उपाधीमुळे उत्पन्न होणारे दोष प्रतिबिंबरूप जीवामध्ये असतात, ते विंबभूत ईश्वरामध्ये रहात नाहीत. कारण उपाधि प्रतिबिंबपक्षपाती असते असा अनुभव आहे. जलादिक उपाधीचे चलन (हलपें) इत्यादि धर्म त्यांतील प्रतिबिंबाचे ठायीं दिसतात. सूर्यादि बिंबाचे ठायीं कर्धाच दिसत नाहीत.

वाही—अज्ञानादि उपाधीमध्ये चैतन्याचें प्रतिबिंब पडतें, असें तुम्हीं म्हणतां; पण ही गोष्ट संभवनीय नाही. कारण, ज्या वस्तूमध्ये रूप असतें तिचेंच व पडतें, रूपरहित वस्तूचें प्रतिबिंब कर्धाच पडत नाही. रूपवान् जे

सूर्यादि पदार्थ त्यांचेंच जलादि उपाधीमध्ये प्रतिबिंब पडतें, असा अनुभव आहे. यास्तव ब्रह्मरूप चैतन्य रूपरहित असल्यामुळे त्याचें अज्ञानामध्ये प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे. आतां रूपरहित आकाशाचें जसें आरसा, पाणी इत्यादि स्वच्छ पदार्थांमध्ये प्रतिबिंब पडतें तसेंच रूपरहित ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडण्यास काय हरकत आहे? असें ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाही; कारण तुझाला आकाशाचें प्रतिबिंब ह्मणून जें कांहीं वाटत असतें तो भ्रम होय. आकाश रूपशून्य असल्यामुळे त्याचें प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे. पण त्याच्या आश्रयानें रहाणारे जे मेघ, प्रभा, नक्षत्रे इत्यादि रूपवान् पदार्थ त्यांचें जलादिकांमध्ये प्रतिबिंब पडलें असतां तें आकाशाचेंच आहे, असा भास होतो. तस्मात् रूपरहित ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडणें अशक्य आहे व त्यामुळे बिंबरूप ईश्वर व प्रतिबिंबरूप जीव असा विभाग मानणेंही अयोग्य आहे.

**सिद्धान्ती**—रूपवाल्या पदार्थांचेंच प्रतिबिंब पडतें हा नियम सर्वत्र लागू करितां येत नाही. कारण क्वचित् याच्या उलट प्रकारही आढळतो. रूप, रस इत्यादि गुण द्रव्याचे ठायीं रहातात व त्या गुणांचे ठायीं दुसरे गुण कधीही नसतात, असा तुझां ताकिकांचा सिद्धांत आहे. त्यामुळे जासवंदीच्या फुलांतील लाल रंगाचे ठायीं रूप हा गुण रहाणें शक्य नाही. कारण त्यांतील लाल रंग हाच स्वतः रूप गुण आहे. त्यामुळे लालरंग हा गुण रूपरहित आहे असें निश्चित झालें. अर्थात् तुमच्या ह्मणण्याप्रमाणेंच त्याचें प्रतिबिंब पडतां कामां नये. पण आरशामध्ये किंवा स्फटिकामध्ये त्याच्या लाल रंगाचें प्रतिबिंब स्पष्ट दिसतें. आतां रूपरहित गुणांचें जरी प्रतिबिंब पडलें तरी त्यामुळे आमच्या “रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाही” या ह्मणण्यास कांहीं बाध येत नाही, ह्मणून ह्मणाल तर तेंही व्यर्थ आहे. कारण नुस्त्या डोळ्यांनीं आकाशाचें जसें विशाल स्वरूप दिसतें तसेंच तें विहिर; तळें इत्यादिकांतील स्वच्छ उदकांतही दिसतें. पण एक पुरुष भर किंवा याद्वन कमीजास्ती प्रमाणाच्या उदकांत एवढ्या थोरल्या विशाल आकाशाचें वास्तविक अस्तित्व तर संभक्नीय नाही. यास्तव त्या जलामध्ये भासणारे आकाश बाह्य आकाशाच्या प्रतिबिंब-रूपच आहे, असें मानिल्यावांचून गत्यंतर नाही. व सर्व लोकांचा अनुभवही तसाच आहे. व जो अनुभव कधीच बाधित होत नाही, ह्मणजे खोटा ठरत नाही, त्यास भ्रम ह्मणणेंही अनुचित होय. सारांश रूपरहित असें जें आकाश

द्रव्य त्याचेंही पूर्वोक्त रीत्या प्रतिबिंब पडतें, असा अनुभव येत असल्यामुळे त्याच न्यायानें रूपरहित ब्रह्माचें अज्ञानादि उपार्थांमध्ये प्रतिबिंब पडून जीव-श्वरभाव सिद्ध होणें शक्य आहे. शिवाय रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाही, असा तुझा तार्किकांचा आग्रहच असल्यास तुमचें मन न दुखावितांही आह्मांस तुमचें समाधान करितां येण्यासारखें आहे. कसें ह्याणून ह्याणाल तर सांगतो. आम्ही ज्याला ब्रह्म ह्याणून ह्याणतो तें तत्त्व द्रव्यच नव्हे. जर तें द्रव्य असतें तर रूपरहित द्रव्याचें प्रतिबिंब पडत नाही, इत्यादि तुमचें ह्याणें शोभलें असतें. पण द्रव्याचें एकही लक्षण त्याचे ठायीं नसल्यामुळे त्यास द्रव्य असें ह्याणणेंच अप्रशस्त आहे. तुझी नैयायिक-गुणांचा आश्रय व समवायी कारण जें असतें ह्याणजे ज्याच्यावर गुण रहातात व जें आपल्या कार्याचें समवायी कारण असतें, तें द्रव्य होय—असें ह्याणतां. पण ब्रह्म (चैतन्य, आत्मा) निर्गुण असल्यामुळे ह्याणजे त्याचे ठायीं गुण रहात नसल्यामुळे व शुद्ध ब्रह्म कोणत्याहि कार्याचें समवायी कारण होत नाही, हें केवळ, असंग इत्यादि पदांनीं सुचविलेले असल्यामुळे त्यास द्रव्य असें ह्याणतांच येत नाही. यास्तव रूपरहित रूपाच्या प्रतिबिंबाप्रमाणें त्याचेंही प्रतिबिंब पडतें, असें मानणें अयोग्य नव्हे. किंवा अज्ञानामध्ये ब्रह्माचें प्रतिबिंब पडतें, हें ह्याणणें ज्यांना मुळीं रुचतच नसेल त्यांना हीच प्रक्रिया अन्य तऱ्हेनें सांगतां येतें. कशी ती सांगतो—जें चैतन्य अज्ञानरूपी अविद्येनें युक्त असतें त्यास जीव ह्याणतात व जें चैतन्य अविद्योपहित असतें ह्याणजे अविद्या नामक उपार्थाशीं संबद्ध असतें त्यास ईश्वर ह्याणतात. ह्याणजे—या अचिन्त्य सृष्टीचें कोडें सोडवून मनुष्यास तत्त्वसाक्षात्कार करून घेतां यावा ह्याणून ही केवळ कल्पना केलेली आहे. याविषयी पूर्व आचार्यांचें वचन\* प्रमाण आहे.

दुसरे किलेक ग्रंथकार तर अनेक अज्ञानांचा अंगीकार करून जीव व ईश्वर यांच्या भेदाचें असें वर्णन करितात.—अनेक जातींच्या अनेक

\* बिम्बत्वं प्रतिबिम्बत्वं यथा पूषणि कल्पितं । जीवत्वमीश्वरत्वं च तथा ब्रह्मणि कल्पितम् ॥ याचा अर्थ—हें सूर्याचें बिंब आहे व हें याचें प्रतिबिम्ब आहे, अशी सूर्याच्या ठायीं जशी कल्पना करितात त्याचप्रमाणें जीवत्व व ईश्वरत्व हे भाव ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित आहेत.

वृक्षांचें एक वन होतें व त्यास समष्टि ह्मणतात. पण त्यांतील प्रत्येक वृक्षास व्यष्टि ह्मणतात. त्याचप्रमाणें अनेक अज्ञानांच्या समूहास समष्टि व प्रत्येक अज्ञानास व्यष्टि ह्मणतात. त्यांपैकीं समष्टि अज्ञानामध्ये उपहित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर व व्यष्टि—अज्ञानोपहित चैतन्यास जीव ह्मणावें. अज्ञान नाना असल्यामुळें जीवही नाना (अनेक) आहेत. या मतवाल्यांच्या ह्मणण्याचा अभिप्राय असा—१ श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रामध्ये शुकवामदेवादिकांचा मोक्ष सांगितला आहे; २ आमच्यासारख्या आधुनिकांस सध्यां संसाराची प्रतीति येत आहे; ३ प्रत्येक जीवास मी अज्ञ आहे, मला ही गोष्ट किंवा वस्तु ठाऊक नाही, असें वाटत असल्यामुळें भिन्न भिन्न अज्ञानांचा अनुभवही येत आहे ( कारण प्रत्येक जीवाचें अज्ञान निराळ्या प्रकारचें असतें. ) व ४ “ इंद्रो-मायाभिः ” या श्रुतीमध्ये माया या शब्दाचें बहुवचन योजून अज्ञानाचें अनेकत्व स्वतः श्रुतीनेच सांगितलें आहे व या श्रुतींतील मायाशब्दाचा मुख्य अर्थ सोडून मायेच्या शक्ति किंवा सत्त्वादि गुण असा अर्थ करण्यास कांहीं विशेष प्रमाण नाही; तस्मात् अज्ञानें अनेक आहेत असें, मानणेंच उचित होय. आतां “ अजामेकां० ” या श्रुतीमध्ये एक असें मायेस विशेषण दिलें आहे; तें अज्ञानाच्या समूहास ह्मणजे समष्टीस अनुलक्षून आहे, असें व्याख्यान केलें कीं, श्रुतिस्मृतिविरोधही येत नाही. ह्याप्रमाणें अज्ञानाच्या अनेकत्वामुळें जीवांचें अनेकत्व सिद्ध झालें असतां “ ज्या जीवांस ब्रह्मच आत्मा आहे ” असा साक्षात्कार होतो त्यालाच अज्ञाननिवृत्तिरूप मोक्ष होतो. व ज्या जीवांस तसा साक्षात्कार होत नाही त्यांच्या अविद्येचीही निवृत्ति होत नसल्यामुळें ते तिच्या अधीन होऊन रहातात. व त्यामुळें त्यांचा संसाररूप बंध तुटत नाही. तात्पर्य या अनेक जीवपक्षीं बंधमोक्षव्यवस्था जशी उत्तम प्रकारें लागते तशी एक जीवपक्षामध्ये लागत नाही.

**शंका**—अज्ञानाच्या भेदांमुळें जीव भिन्न आहेत, असें जर तुम्ही मानाल तर प्रत्येक जीवाचा प्रपंचही भिन्न आहे, असें मानावें लागेल. हें तर तुमचें

§ प्रत्येक जीवास सृष्टींतील सर्व पदार्थांचें ज्ञान होणें शक्य नाही. यास्तव जो पदार्थ त्यास माहीत नसतो त्याच्याविषयीं, हा पदार्थ मला ठाऊक नाही, असें तो सांगतो. हेंच त्याच्या अज्ञत्वाविषयीं प्रमाण होय.



ह्मणणें आह्मांस इष्टच आहे, असें जर ह्मणाल तर त्यावर आमचा तुह्मांस असा प्रश्न आहे कीं, प्रपंचांतील ज्या पदार्थांचा तुह्मांस अनुभव येतो त्याचाच आह्मांसही येतो व तुह्मां पाहिलेला व आह्मां पाहिलेला असा हा पदार्थ एकच आहे, अशी जी ओळख पटते तिची, प्रत्येकाचा प्रपंच भिन्न मानिल्यावर, तुह्मी वाट कशी लाविणार ? कारण प्रत्येक प्राण्याचा प्रपंच जर भिन्न आहे तर एकाच्या अज्ञानकल्पित प्रपंचाचा अनुभव दुसऱ्यास कसा येईल ? ती पूर्वोक्त ओळख भ्रम आहे, असेंही तुह्मांस ह्मणतां येणार नाहीं. कारण ज्या ज्ञानाचा कालांतरां बाध होतो तो भ्रम होय. प्रस्तुत ओळखीचा बाध केव्हांच होत नाहीं. शिवाय एकच ईश्वर संपूर्ण जगाच्या उत्पत्ति-स्थिति-लयान्चा कारण आहे, असें जें शास्त्राचें ह्मणणें आहे त्याच्याशीं प्रस्तुत मताचा विरोध येतो. आतां या दोषाची निवृत्ति करण्याकरितां समष्टि-अज्ञानोपहित चैतन्यरूप ईश्वरानें रचलेला हा प्रपंच सर्व जीवांस साधारण आहे. ह्मणून प्रत्येकास त्याचा एक सारखा उपयोग करितां येतो, असें जर ह्मणाल, तर मग मोक्षाची आशाच करायस नको. ती कशी तें आतां सांगतो. निर्गुण ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होणें यास मोक्ष ह्मणतात. पण जीव नाना आहेत, यापक्षां एका जीवाच्या तत्त्वज्ञानानें त्याच्या अज्ञानाची जरी निवृत्ति झाली तरी इतर असंख्य प्राण्यांचीं अज्ञानें जशींच्या तशींच रहाणार !! त्यामुळे ईश्वर व जग यांचा बाध होणें अशक्य !!! अज्ञानें, ईश्वर व जग विद्यमान असतांना ब्रह्म निर्गुण आहे, असेंही ह्मणतां येणार नाहीं. तस्मात् निर्गुण ब्रह्मप्राप्तिरूप मोक्ष कोणत्याही जीवास मिळणें अशक्य होय. दुसरें—वेदान्त सिद्धांतांत, अद्वितीय ब्रह्मज्ञानानेंच मोक्ष होतो ह्मणजे ब्रह्म एक व अद्वितीय आहे, असें समजल्यावांचून मोक्ष होत नाही, असें स्पष्टपणें सांगितले आहे. पण अनेक जीवपक्षां प्रस्तुत ज्ञान संभवनीय नाहीं. कारण समजा कीं, एकाद्या जीवाला ज्ञान झालें; तरा त्या पुरुषाहून दुसरे जीव, ईश्वर, अज्ञान व जग रहाणारच. व ही चौकडी जोपर्यंत आहे तोपर्यंत ब्रह्म सद्वितीयच असणार. अर्थात् मोक्षाचा असंभव. आतां-श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रें प्रमाण आहेत व तीं ज्ञानाच्या योगानें मोक्षाची प्राप्ति होते असें सांगतात. तेव्हां असें कसें हीळें शकेल ? इत्यादि प्रश्न न करितां शास्त्रोक्त प्रकार अवश्य होतोच असें मानावें—असें कदाचित् तुह्मी ह्मणाल, पण अशा उपपादानांहीं सगुण ब्रह्माची प्राप्ति ह्मणजेच मोक्ष असें होऊं

लागेल. व तें तर शास्त्राच्या विरुद्ध आहे. कारण, अंतरहित, अबाह्य, कृत्स्न, प्रज्ञानघन, अस्थूल, अनणु, अहस्व इत्यादि श्रुतीतील विशेषणें ब्रह्माचें पार-  
मार्थिक रूप निर्गुण आहे, असें सांगत आहेत. यास्तव जीव नाना आहेत,  
असें मानणें अयुक्त होय.

**समाधान**—अज्ञानाच्या भेदामुळे जीवांचा भेद होतो, असें मानि-  
ल्यावांचून बंध व मोक्ष यांचें प्रतिपादन करणारीं शास्त्रें प्रमाण आहेत,  
असें कधीही ठरणार नाहीं. प्रत्येक जीवाचा भिन्न भिन्न प्रपंच आहे,  
ही गोष्ट आह्मांस मान्य आहे. आतां असें मानिल्यास “ जो घट तुझी पाहि-  
लात तोच मी पहात आहे ” या ओळखाशीं विरोध येतो, असें तुमचें ह्मणणें  
आहे हें खरें, पण ही ओळख भ्रमरूप आहे. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो.  
एका शिंपीच्या तुकड्याकडे पाहून दहा पुरुषांस “ हें रुपें आहे ” असा भ्रम  
होतो. पण अशा प्रसंगीं एकेका पुरुषाच्या अज्ञानामुळे ( ही शिंप आहे, असें  
ज्ञान न झाल्यामुळे ) ज्याची कल्पना झाली आहे, असें तें रजत भिन्न भिन्नच  
होय. कारण तें एक आहे असें जर मानिलें तर त्यांतील कोणा तरी एकास  
शुक्तिरूप अविघ्नानचें ज्ञान होऊन त्याच्या रजतभ्रमाची निवृत्ति होतांच  
एका अज्ञानामुळे भासलेल्या त्या एका रजताची इतरां ( नऊ जणां ) सही  
प्रतीति होतां कामां नये. पण अनुभव मात्र तसा येत नाही. ह्मणजे इतरांस  
त्याची प्रतीति येतेच. तेव्हां दहा पुरुषांस भासलेले तें रजत एक आहे, असें  
ह्मणतां येत नाहीं. अर्थात् त्या दहा पुरुषांच्या दहा अज्ञानामुळे दहा रुपीं तें  
उत्पन्न होतात. आतां एका पुरुषाच्या अज्ञानामुळे भासणाऱ्या रुप्याचा  
प्रत्यय दुसऱ्यास येत नाही. हें खरें; पण त्या दहा पुरुषांतील काहीं जणांची,  
एकादे प्रसंगीं, एके ठिकाणीं गांठ पडली असतां त्यांतील प्रत्येक “ जें रुपें तुला  
दिसलें होतें तेंच मलाही दिसलें, ” असें सांगतात. ह्मणजे भ्रमरूप प्रतीतीची  
त्यांस ओळख पटते. त्याचप्रमाणें प्रत्येक जीवाच्या अज्ञानामुळे भासणाऱ्या प्रपंचाचा  
भेद असतांना व एकाच अज्ञानामुळे भासणाऱ्या प्रपंचाचा अनुभव दुसऱ्यास  
येणें शक्य नसतांना “ जो घट तूं पाहिलास तोच मीही पाहिला. ”  
अशी भ्रमरूप ओळख होऊं शकते. यास्तव प्रत्येक जीवाचा प्रपंच भिन्न  
असला तरी पूर्वोक्त ओळख ( प्रत्यभिज्ञा ) होणें विरुद्ध नाहीं.

किंवा या शकेंचें दुसऱ्या तऱ्हेनें समाधान करितां येतें तें असें—जीव जरी अनेक असले तरी समष्टि-अज्ञानोपहित चैतन्यरूप ईश्वरानें रचलेला हा प्रपंच सर्व जीवांस साधारण आहे. झणजे त्याच्याशीं प्रत्येकाचा एकसारखाच व्यवहार होऊं शकतो. त्यामुळें पूर्वोक्त प्रत्यभिज्ञेशीं विरोध येत नाही, व एकच ईश्वर सर्व जगाच्या उत्पत्तिस्थितिलयाचा कर्ता आहे, या सिद्धांताशींही विरोध येत नाही. शिवाय प्रत्येक जीवाचा प्रपंच भिन्न आहे, असें मानण्यांत जसा कल्पनागौरव हा दोष येत होता तसा तो येथें येत नाही. आणि श्रुति व आचार्य यांच्या प्रसादानें प्राप्त होणारें जें ब्रह्मात्मैक्य ज्ञान त्याच्या योगानें अधिकारी जीवाच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अज्ञानकार्यरूप लिंग-शरीरादिकांचीही निवृत्ति होते; त्यामुळें त्यास निर्गुण ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होते व तोच मोक्ष होय.

**शंका**—पण जीव नाना आहेत, असें मानिल्यास त्या मुक्त पुरुषांहून इतर जीव, ईश्वर, व जगत् हीं विद्यमान असणारच. व त्यामुळें “मी मुक्त आहे; हे जीव बद्ध आहेत; हा ईश्वर आहे व हें जग आहे” अशी प्रतीतीही त्यास येणारच. आणि अशी भेददृष्टि कायम असतांना अद्वितीय ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाही.

**समाधान**—“इदं\* सर्वं यदयमात्मा०” “वाचारंभंगां विकारो नाम-  
धेयं०” “मायामात्रमिदं† द्वैतमद्वैतं परमार्थतः” इत्यादिक श्रुतींचा विचार करून तो अधिकारी पुरुष “अज्ञानादि सर्व जड प्रपंच ब्रह्मामध्ये कल्पित आहे व त्यामुळें तो मिथ्या आहे” असा निश्चय करितो. जी वस्तु मिथ्या आहे, असें एकदां समजत तिची सत्यवस्तूबरोबर कधीच कोणी गणना करित नाही. तेव्हां मिथ्या प्रपंचामुळें ब्रह्म सद्वितीय होईल ही भीति बाळगावयास नको व त्यामुळें ज्याच्या अज्ञानाची, ऐक्य ज्ञानानें, निवृत्ति होते त्यास निर्गुण ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो हें झणणें अयोग्य नाही.

**शंका**—पण या नाना जीव पक्षीं आत्मसाक्षात्कारानें एका अधिकाऱ्याच्या अज्ञानाची जरी निवृत्ति झाली तरी इतर अनेकांचें अज्ञान तसेंच अबाधित

\* हें जें सर्व दृश्यमान जगत् आहे तो आत्मा आहे. † जेवढा झणून विकार आहे, तो सर्व वाणीनें उच्चारण्या पुरताच आहे. वस्तुतः त्याच्यामध्ये शब्दापलीकडे कांहीएक नाही. † हें द्वैत मायामात्र असून अद्वैत सत्य आहे.

असल्यामुळे ब्रह्माच्या ठिकाणच्या कल्पित ईश्वरभावाची निवृत्ति होणार नाही. त्यामुळे या ज्ञान्यासही सगुण ब्रह्माचीच प्राप्ति होईल असे वाटते.

**समाधान**—हे तुमचे वाटणे व्यर्थ आहे. कारण व्यवहारांतही अन्य वस्तूच्या ज्ञानाने अन्य पदार्थाची प्राप्ति होत असल्याचे आढळत नाही. ह्यणजे शिंपीच्या ज्ञानाने शिंपीचीच प्राप्ति होते, रूपाची प्राप्ति होत नाही, असे प्रत्यक्ष अनुभवास येते. त्याच न्यायाने गुरु, शास्त्र, इत्यादिकांच्या उपदेशाने त्या अधिकारी पुरुषास निर्गुण ब्रह्माचेच ज्ञान झालेले असल्यामुळे व सगुण ब्रह्माचे ज्ञान यत्किंचितही झालेले नसल्यामुळे, त्यास निर्गुण ब्रह्माचीच प्राप्ति होते. ह्यणजे इतरांस भ्रमामुळे भासणारा प्रकार भ्रमशून्य ज्ञान्यास भासतच नाही. जसे एकाद्यास शिंपीच्या ठायीं रुपे भासत असतां, दुसरा, शुक्तीचे विशेषरूप पहाणारा ही शुक्ति आहे, असे जाणतो व त्याला तिचाच लाभ होतो; पहिल्यास भासत असलेल्या रूपाचा लाभ कधीही होत नाही, कारण तेथे रुपे मुळी नसतेंच; त्याप्रमाणे सामान्य लोकांस ब्रह्माच्या ठायीं अज्ञानामुळे जरी ईश्वर, जग, जीव इत्यादि भ्रांति होत असली तरी ज्याला आचार्य व श्रुति यांच्या कृपेमुळे “मी ब्रह्म आहे” असा साक्षात्कार झालेला असतो त्याला अद्वितीय, आनंदघन व निर्विशेष अशा ब्रह्माचीच प्राप्ति होते. कारण त्याच्या दृष्टीनें जग, ईश्वर इत्यादि कांहीं नसतेंच, तस्मात् ईश्वरकल्पित प्रपंच साधारण व जीवकल्पित प्रपंच असाधारण, असें जरी मानिले तरी निर्गुण ब्रह्मभावाची प्राप्ति (ह्यणजेच मोक्ष) होऊं शकते.

दुसरे किलेक ग्रंथकार जीव व ईश्वर यांचा भेद येणेप्रमाणे वर्णित. पूर्वी सांगितलेले जे सर्व जगाचे कारणरूप अज्ञान त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर; व त्या अज्ञानाचे कार्य, असें जे अंतःकरण त्यांत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास जीव ह्यणतात. याविषयी “कार्योपाधिरयं जीवः कारणोपाधिरेश्वरः\*॥ ही श्रुति प्रमाण आहे. शिवाय छान्दोग्य उपनिषदाच्या सहाव्या

\* अंतःकरण अज्ञानाचे कार्य आहे. व त्या उपाधीनें युक्त असें जे चैतन्य तो जीव होय. अज्ञान हे कारण आहे व त्या उपाधीनें युक्त असें जे चैतन्य तो ईश्वर होय.

अध्यायांत, सुषुप्तांमध्ये जीवाचा ब्रह्माचे ठायीं लय होतो, असें सांगितलें आहे. अर्थात् जीवाच्या उपाधीचा लय झाल्यामुळें त्याचाही लय होतो. कारण औपाधिक पदार्थांचा लय उपाधीच्या लयावांचून होत नाही, असा नियम आहे. तेव्हां त्या जीवाची उपाधि अंतःकरण आहे, असें जर मानलें तरच अंतःकरणाचा लय झाल्यामुळें जीवाचाही औपाधिक लय होणें संभवनाय आहे, असें ह्मणतां येईल. व सुषुप्तांत अंतःकरणाचा लय होत असतो, हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे. पण तेंच—अज्ञान जीवाची उपाधि आहे, असें मानिल्यास श्रुतीनें सांगितल्याप्रमाणें जीवाचा लय होणें अशक्य होईल. कारण सुषुप्तांत अज्ञानाचा लय होत असतो असा कोणाचाही अनुभव नाही. तेव्हां जीवाची उपाधि अंतःकरण नसून अज्ञान आहे, असें मानिल्यास पूर्वींक्त श्रुति अप्रमाण होते. यास्तव अंतःकरणच जीवाची उपाधि आहे, असें समजणें सयुक्तिक होय. हीं जीवांची उपाधि नाना असल्यामुळें व तशाच ती परिच्छिन्न ( मर्यादित ) असल्यामुळें जीवही अनेक व परिच्छिन्न होतात.

असो; जीव व ईश्वर यांच्या स्वरूपाचा निर्णय करित असतांना जरी असे पांच \* पक्ष पुढें आले तरी मायोपहित चैतन्य जगाचें कारण आहे व त्यासच ईश्वर ह्मणतात. अर्थात् अज्ञानाच्या एकत्वामुळें किंवा नानात्वामुळें अथवा

\* या पांचही पक्षांचें वर्णन पूर्वीं जरी विस्तारपूर्वक होऊन गेलें आहे तरी वाचकांच्या सोयीकरितां त्यांचा येथें थोडक्यांत सारांश देतो.—

१. मायोपहित चैतन्य ईश्वर व अविद्योपहित चैतन्य जीव. माया व अविद्या हे अज्ञानाचे दोन प्रकार आहेत. शुद्धसत्त्वप्रधान माया व मलिन-सत्त्वप्रधान अविद्या होय.

२. अज्ञानाच्या—एक ज्ञानशक्ति व दुसरी क्रियाशक्ति—अशा दोन शक्ती आहेत. क्रियाशक्तीचेही, आवरण व विक्षेप, असे दोन प्रकार आहेत. आवरण-शक्तिप्रधान अज्ञानास अविद्या व विक्षेपशक्ति आणि ज्ञानशक्तिप्रधान अज्ञानास माया ह्मणतात. अर्थात् अशाप्रकारच्या मायेमध्ये प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य ईश्वर व ससल्याच अविद्येमध्ये प्रतिबिंबित झालेलें चैतन्य जीव होय.

या दोन मतांत फारसा फरक नसल्यामुळें कोठें कोठें या दोन्ही मतांचा मिळून एकच पक्ष धरिलेला आहे.

अंतःकरणाच्या अनेकत्वामुळें जीव एक किंवा अनेक आहेत अशाविषयीं जरी विद्वानांचा मतभेद झाला तरी मायोपहित चैतन्य ईश्वर आहे, याविषयीं कोणाचाही वाद नाही.

**वादी**—पण जीवाच्या स्वरूपाचा निर्णय न झाल्यामुळें या पांच पक्षांतील माझ्या सारख्यानें कोणता पक्ष स्वीकारावा हें ठरत नाही. व त्यामुळें या पांच पक्षांतील ग्राह्य पक्ष कोणता व त्याज्य कोणता याविषयीं संशय रहातो.

**सिद्धान्ती**—संपूर्ण व्यवहार मायामय असल्यामुळें ते सर्वच पक्ष ग्राह्यही आहेत व त्याज्यही आहेत. कारण अद्वितीय ब्रह्माचें ज्ञान \*अध्या-  
रोप व अपवादऽ या दोन उपायांवाचून कर्षाच होत नाही. यास्तव त्या दोन उपायांकरितां या पांचही पक्षांचें ग्रहण करणेंही उचित आहे व इष्ट कार्य झाल्यावर किंवा यांतील अमुक एक पक्ष बरा आहे, असें वाटल्यावर इतरांचा त्याग करणेंही योग्यच होय. तात्पर्य मुमुक्षूच्या मनास जो पक्ष बरा वाटेल त्याचा त्यानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां स्वीकार करावा. कारण इष्ट वस्तूच्या

३. अज्ञानाच्या विक्षेप व आवरण अशा दोन शक्ति आहेत. त्यांसच क्रमानें माया व अविद्या असें ह्मणतात. अविद्योपाधिक जीव व मायोपाधिक ईश्वर आहे. अविद्या एक असल्यामुळें जीवही एकच होय.

४. अज्ञाने अनेक आहेत. त्यांच्या समुदायास समष्टि ह्मणतात. अज्ञान-समष्टीमध्ये प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास ईश्वर ह्मणतात. प्रत्येक अज्ञानास व्यष्टि ह्मणतात. व त्यांत प्रतिबिंबित होणाऱ्या चैतन्यास प्राज्ञ असें नांव देतात.

५. जीवाची उपाधि कार्यरूप अंतःकरण आहे व ईश्वराची उपाधि कारण-रूप अज्ञान आहे. अर्थात् त्या त्या उपाधीनें युक्त अशा चैतन्यास क्रमानें जीव व ईश्वर असें ह्मणतात.

\* वस्तुतः द्वैतरूपप्रपंचरहित ब्रह्माचे ठायीं द्वैतप्रपंचाचा जो मिथ्या आरोप केला जातो त्यास अध्यारोप ह्मणतात.

§ ब्रह्माच्या ठायीं आरोपित प्रपंचाचा, “नेह नानास्ति०” या सृष्टींत नाना, असें कांहीं नाही, इत्यादि श्रुतीच्या आधारानें निषेध करणें, यास अपवाद ह्मणतात.

प्राप्तीकडे लक्ष्य देऊन, खंडनमंडनाच्या भानगडीत न पडतां, सोयीवार वाटेल तो पक्ष धरणें व प्रत्यगात्म्याची ओळख करून घेऊन तेंच ब्रह्म आहे, असा साक्षात्कार करून घेणें यांतच पुरुषार्थ आहे. श्रीसुरेश्वराचार्यांनीही असेंच सांगितलें आहे. ते ह्याणतात—ज्या ज्यां प्रक्रियेच्या योगानें पुरुषांस प्रत्यगात्म्याचा बोध होईल ती ती प्रक्रियाच या वेदान्त शास्त्रामध्ये निर्दिष्ट आहे व तीच व्यवस्था आहे, असें समजावें.

असो; पूर्वी मायोपहित ईश्वर जगाच्या जन्मादिकांचें कारण आहे, असें सांगितलें. पण तें कारणत्व उपादानरूप व कर्तृरूप असें दोन प्रकारचे आहे. तो मायावी ईश्वर अज्ञानगत ज्ञानशक्तीनें युक्त होत्साता जगाचा कर्ता होतो. निरुपाधिक शुद्ध ब्रह्म असंग असल्यामुळे कर्ता होत नाही, हें उघडच आहे. कारण ज्याला कार्याच्या उपादान कारणाचें अपरोक्षज्ञान असतें; कार्य करण्याची इच्छा असतें, व प्रयत्नरूप कृति असते ह्याज्ये कार्यात्पत्तीस अनुकूल असा व्यापार करण्याचें सामर्थ्य असतें तोच कार्याचा कर्ता होय, असें वर (पृष्ठ १६) सांगितलें आहे व हे सर्व धर्म असंग ब्रह्माचे ठायीं असणें शक्य नाही. पण कर्त्याचे—ज्ञान, इच्छा व प्रयत्न—हे धर्म अज्ञानोपहित ईश्वरांचे ठायीं असूं शकतात. यास्तव त्यासच जगत्कर्ता मानणें युक्त आहे. आणि तोच ईश्वर विक्षेपादि शक्तियुक्त अज्ञानाशीं संबद्ध होऊन जगाचें उपादान कारण होतो. सारांश कोळ्याप्रमाणें ब्रह्म जगाचें उपादानकारण व निमित्तकारण (कर्ता) होऊं शकतें. ह्याज्ये ज्याप्रमाणें कोळी आपल्या शरीरांतून जें सूत काढतो त्याचें तो शरीरद्वारा उपादान कारण असतो व चेतनद्वारा निमित्त कारण असतो त्याप्रमाणेंच मायावी ईश्वरही तमःप्रधान प्रकृतीच्या द्वारा जगाचें उपादान कारण व चेतनद्वारा त्याचें निमित्त कारण होतो. याविषयीं “ यथोर्णनाभिः सृजते० ” इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे व तिचा अर्थ वर (पृष्ठ १८) होऊन गेला आहे. प्रस्तुत अर्थाचें प्रतिपादन करणाऱ्या दृष्टांतरूप अशा दुसऱ्याही अनेक श्रुति आहेत. त्यांचा सारांश थोडक्यांत असाः—\* ज्याप्रमाणें पृथ्वीमध्ये नाना-

† यथा यथा भवेत्सुंसां व्युत्पत्तिः प्रत्यगात्मनि । सा सैव प्रक्रियेह स्यात्साध्वी सा च व्यवस्थितिः ॥

\* यथा पृथिव्यामोषधयः संभवन्ति ।

प्रकारच्या औषधी उत्पन्न होतात; किंवा † जीवंत पुरुषापासून केंस, रोम, नखें उत्पन्न होतात; अथवा प्रज्वलित † अग्नीपासून लहान किटाळें उत्पन्न होतात; त्याप्रमाणें या ब्रह्मापासून हें विश्व उत्पन्न होतें. शिवाय, जो परमेश्वर सर्वज्ञ § आहे तोच या विश्वास करीत असतो. तो परमेश्वरच सर्वांचा कर्ता + आहे, इत्यादिकही अनेक श्रुति आहेत. या श्रुतिवचनांवरून ब्रह्म जगाचें निमित्त व उपादान कारणही आहे, असें ठरतें. “मी सर्वांचें उत्पत्तिस्थान आहे. माझ्यापासून सर्व प्रवृत्त होतें” अशा अर्थाचें स्मृतिवचनही हाच प्रकार सांगत आहे.

**शंका**—या श्रुतिस्मृतिप्रोक्त मताचा पुराणांतील वर्णनाशीं विरोध येतो. कारण, पुराणांमध्ये ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर हे क्रमानें जगाच्या उत्पत्तीचें स्थितीचें व नाशाचें कारण आहेत, असें सांगितलेलें आहे.

**समाधान**—या मायोपहित † परमेश्वरासच ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर हीं रूपें प्राप्त होत असतात. ह्यणजे पूर्वीक्त मायेमध्ये असणारा जो निरतिशय सत्त्वगुण तोच परमेश्वराच्या इच्छेनें लोकांवर अनुग्रह करण्याकरितां ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर यांच्या आकाराचा होतो. यास्तव चार मुखें, दंड, कमंडलु इत्यादि उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वरास सृष्टिकर्ता ब्रह्मदेव ह्यणतात; शंख, चक्र, गदा, पद्म, श्यामवर्ण, श्रीवत्स इत्यादि उपाधींनीं युक्त अशा परमेश्वरास स्थितिकर्ता विष्णु ह्यणतात व तीन नेत्र, त्रिशूल, जटाभार इत्यादि आकारानें युक्त असलेल्या परमेश्वरास संहारकर्ता शंकर ह्यणतात. याविषयीं श्रुतिप्रमाण देतो. नारायणोपनिषदांत “तो † मायोपहित परमेश्वरच ब्रह्मा, शिव, रुद्र, व विष्णुरूप झाला आहे” असें स्पष्ट झटलें आहे. हीच गोष्ट पूर्वींच्या विद्वान् आचार्यांनींही सांगितलेली आहे. ती अशी—तो एकच परमेश्वर ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर या तीन प्रकारचा झाला आहे. व त्या तिघांचेही श्रेष्ठत्व आणि कनिष्ठत्व एकसारखेंच आहे. कारण

‡ यथा सतः पुरुषात्केशलोमानि । † यथाग्नेः क्षुद्रा विस्फुलिगा व्युच्चरन्ति ।  
 § यः सर्वज्ञः० । + स हि सर्वस्य कर्ता । ‡ अहं सर्वस्य प्रभवो मत्तः सर्वं प्रवर्तते ।  
 † माया ही ज्याची उपाधि आहे. § स ब्रह्मा स शिवः सेन्द्रः सोक्षरः परमः स्वराट स एव विष्णुः० ।



कांहींकाल शंकर विष्णूच्या आधी असतो; कांहीं काल विष्णु शंकराच्या आधी असतो; कांहींकाल त्या दोघांच्याही पूर्वी ब्रह्मदेव असतो आणि कांहींकाल ते दोघेही ब्रह्मदेवाच्या पूर्वी असतात. सारांश ह्या तिन्ही देवांची आपल्या अधिकाराप्रमाणे भक्ति करणे योग्य आहे.

आतां कांहीं ग्रंथकार “जगत्स्रष्टा जो हिरण्यगर्भ ब्रह्मा तो ईश्वर नसून एक विशेष जीवच आहे; त्याच्या शरीरामध्येही अंतर्गामी ईश्वराने प्रवेश केला आहे; तो समष्टिलिंगशरीराचा अभिमानी आहे व तो सत्यलोकी राहत असतो” असे ह्मणतात. “स वै शरीरी प्रथमः” ह्मणजे तोच पहिला शरीरधारी, आहे, अशा अर्थाची श्रुति ते आपल्या मताच्या सिद्धर्थ प्रमाण देत असतात. ते ह्मणतात कीं विष्णु व शंकर या दोनमूर्ति मात्र मायेच्या सत्त्वगुणाचा परिणाम असल्यामुळे ईश्वररूप आहेत. कारण महाभारतामध्ये “हे कुंतिपुत्रा! युधिष्ठिरा, त्या परमेश्वराने आपल्या मायेच्या एकाच शुद्धसत्त्वगुणाचे रुद्र व नारायण असे दोन प्रकार केले आहेत” असे वर्णन आढळते. पण त्यांतूनही विष्णूची भक्ति मोक्षाचे साक्षात् अंतरंग साधन आहे व शंकरादि इतर देवतांची भक्ति, ज्ञानादिकांच्या द्वारा मोक्षासाधन होत असल्यामुळे, बहिरंग साधन आहे. कारण विष्णु साक्षात् सत्त्वप्रवर्तक आहे. याविषयी पुराणांतरीं असे वर्णन आढळते:- “भास्कराजवळ आरोग्य मागावे; ह्मणजे आरोग्याकरितां सूर्याची उपासना करावी; अग्नीजवळ संपत्ति मागावी; शंकरापासून ज्ञानाची इच्छा करावी व जनार्दनापासून मोक्षाची आशा करावी. शिवाय “जो माझी दृढ भक्तियोगाने सेवा करितो तो या गुणांचे उल्लंघन करून मोक्षास समर्थ होतो.” असे भगवानांचे वचनही आहे.

पण हे कांहीं ग्रंथकारांचे ह्मणणे शैवांस पटत नाही. ते ह्मणतात कीं, ज्यानें चंद्राची कोर मस्तकावर धारण केली आहे, ज्याचा कंठ

‡ रुद्रो नारायणश्चैवेत्येकं सत्त्वं द्विधा कृतं ।

\* आरोग्यं भास्करादिच्छेच्छ्रयमिच्छेद्भुताशनात् । ज्ञानं महेश्वरादिच्छेन्नमोक्षमिच्छेज्जनार्दनात् ॥

‡ उमासहायं परमेश्वरं प्रभुं त्रिलोचनं नीलकंठं प्रशांतं । इत्यादि श्रुतीमध्ये वर्णिल्याप्रमाणे ज्याची सत्त्वाकारमूर्ति आहे.

नीलवर्ण आहे; ज्याला तीन नेत्र आहेत व जो उमेसह आहे अशा निरतिशय सत्त्वाकार मूर्तीने युक्त होत्साता तो मायोपहित ईश्वरच परम शंकर होतो. यास्तव मुमुक्षूंनी त्याचीच सेवा करावी. ब्रह्मा, विष्णु व महेश्वर या त्याच्याच विभूति आहेत. शिवाय “ज्याच्या आज्ञेने ब्रह्मा जगाचा उत्पादक, हरि पालक व रुद्र कालसंज्ञक संहारक होतो त्या पिनाकनामक धनुष्य धारण करणाऱ्या शिवास नमस्कार असो” असे विशेष वचन आहे.

परंतु शैवांचे हें ह्यणणे वैष्णवांस रुचत नाही. ते ह्यणतात, मायो-पाधिक परमात्मा शंख, चक्र, गदा व पद्म धारण करणाऱ्या व लक्ष्मीयुक्त अशा निरतिशय सत्त्वाकाराने युक्त झाला असतां परम वासुदेव होतो. मुमु-क्षूस त्याची उपासना करणेच उचित आहे. ब्रह्मदेवादि देव या त्याच्याच विभूति आहेत “वेदाहमेतं०” “स ब्रह्मा स शिवः०” इत्यादि श्रुतिवचने व “मोक्षमिच्छेज्जनार्दनात्” इत्यादि पुराणवचने, या आमच्या ह्यणण्यास प्रमाणे आहेत.

हें वैष्णवांचें ह्यणणे हिरण्यगर्भाच्या भक्तांस आवडत नाही. ते ह्यणतात—अनेक श्रुति व स्मृति हिरण्यगर्भाचें प्रतिपादन करीत आहेत. यास्तव साधकांस हिरण्यगर्भाची उपासना करणेच योग्य आहे.

पण हें शैवादिकांचें ह्यणणे विशेष प्राह्य आहे, असें वाटत नाही. कारण ब्रह्मा, विष्णु व महेश यांहुन परम शिव व वासुदेव भिन्न आहेत अशी कल्पना करण्यास कांहीं प्रबल कारण किंवा प्रमाण दिसत नाही. आतां “स ब्रह्मा०” इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे, असें ते आपापल्या परीं ह्यणत आहेत, हें खरें, पण ती श्रुति मायावी परमात्म्याचेंच वर्णन करीत आहे. यास्तव मायोपहित परमेश्वरच ब्रह्मादिरूप होतो व त्यामुळे ते तिघेही समान आहेत, असें मानणें सयु-क्तिक होय.

असो; याप्रमाणे पूर्वीक मायोपहित ईश्वरापासून आकाशादि सृष्टीची उत्पत्ति होते. त्या उत्पत्तीचा क्रम असा:—१ ज्याला उत्पन्न होणाऱ्या प्राण्यांच्या कर्मांचें सहाय्य आहे, असा तो परमेश्वर आतां या अमुक अमुक पदार्थांची उत्पत्ति कर्तव्य आहे, अशी कल्पना करितो. २ त्या संकल्पविशिष्ट ईश्वरापासून आकाश उत्पन्न

होतें. ३ आकाशापासून वायूची उत्पत्ति होते. ४ वायूपासून अग्नि उत्पन्न होतो. ५ अग्नीपासून जल निर्माण होतें व ६ जलापासून पृथिवी उत्पन्न होते. आतां-आकाशादि पदार्थ जड असल्यामुळें ते वायु, तेज इत्यादि पदार्थांचे उत्पादक (उपादानकारण) कसे होतात-अशी कोणास शंका येईल, पण तिचें कांहीं कारण नाहीं. कारण आकाशादि पदार्थ ज्याची उपाधि आहे अशा चैतन्यासच उपादानकारणता असल्यामुळें ही शंका निरवकाश होते व आकाशादि उपहित चैतन्यास उपादान कारण न मानिल्यास “सर्वांचें कारण चैतन्य आहे” असें प्रातिपादन करणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध येतो. यास्तव माया, कारण-ब्रह्माची उपाधि असल्यामुळें तिच्याकडे जसे आकाशादिकांचें कारणत्व येतें, तसेंच आकाशादिकांसही त्या कारणब्रह्माचें उपाधित्व असल्यामुळें त्यांच्याकडे वायु, तेज इत्यादिकांचें कारणत्व येतें. पण वस्तुतः पहातां वायूचें उपादान कारण आकाश नसून आकाशोपहित चैतन्य आहे. तसेंच तेजाचें कारण केवळ जड वायु नसून वायूपहित चैतन्य आहे. जलाचें कारण केवळ जड तेज नसून तेज-उपहित चैतन्य आहे व पृथ्वीचें कारण जल नसून जलोपहित चैतन्य आहे. कारण कोणताही जड पदार्थ आपल्या कोणत्याही कार्याचें स्वतंत्रपणें उपादान कारण होत नाहीं.

परंतु वैशेषिक शास्त्रकार ह्यणतात कीं, द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष व समवाय हे सहाच भाव पदार्थ आहेत. त्यांतील गुण, कर्म इत्यादि पांच पदार्थ द्रव्याच्या अधीन असतात व कोणतेंही भावकार्य समवायि कारण, असमवायि कारण व निमित्त कारण या तीन कारणांपासून उत्पन्न होत असतें. उत्पन्न होणारें द्रव्य, कर्म व गुण यांस भाव कार्य ह्यणतात. द्रव्य केवळ समवायि कारणच होतें. गुण व कर्म कोणत्याही कार्याचें समवायिकारण होत नाहीं. तर ते दोन्ही पदार्थ कार्याचें असमवायि कारण होतात. द्रव्य कोणत्याही कार्याचें असमवायि कारण होत नाहीं. आणि द्रव्यादि सर्व पदार्थ कार्याचें निमित्त कारण होतात. पृथिवी, आप, तेज, वायु, आकाश, काल, दिशा, आत्मा व मन हीं नऊ द्रव्ये आहेत. त्यांतील पृथिवी, आप, तेज व वायु या चार द्रव्यांचे परमाणु आणि आकाश, काल, दिशा, आत्मा व मन हीं द्रव्ये नित्य व निरवयव आहेत. परमाणूंपासून उत्पन्न झालेल्या द्रव्यकापासून ब्रह्माण्दापर्यंत जेवढीं ह्यणून कार्यद्रव्ये आहेत तेवढीं सर्व अनित्य

व अवयवी आहेत. पण द्व्यणुकादि कार्ये कशी उत्पन्न होतात ते प्रथम सांगितले पाहिजे. सृष्टीच्या आरंभी ईश्वराच्या इच्छेने परमाणूंमध्ये क्रिया उत्पन्न होते. त्यामुळे दोन दोन परमाणूंचा संयोग होतो. या संयुक्त दोन परमाणूंपासून प्रथम द्व्यणुक नामक कार्य उत्पन्न होतें. ह्या द्व्यणुकरूप कार्याचें समवायि कारण दोन परमाणु आहेत; त्यांचा संयोग असमवायि कारण आहे, व ईश्वरेच्छा, काल, इत्यादि निमित्त कारणे आहेत. असो; ह्याप्रमाणें त्या द्व्यणुक कार्याची उत्पत्ति झाल्यावर पुनः पूर्वीप्रमाणेंच ईशेच्छेने त्यांच्यामध्ये क्रिया उत्पन्न होते. व तान द्व्यणुकांच्या संयोगानें त्र्यणुकरूप कार्य होतें. नंतर पुनः क्रिया उत्पन्न होऊन चार त्र्यणुकांच्या संयोगामुळे चतुरणुकरूप कार्य होतें. व या क्रमानें शेवटी मोठी पृथ्वी, मोठें जल, महान् अग्नि व महान् वायु उत्पन्न होतो. अर्थात् ते परमाणूच या जगाचें उपादान कारण आहे. मायोपहित ब्रह्म जगाचें उपादान कारण नव्हे.

हें वैशेषिकांचें झणणें अयोग्य आहे. कारण शक्ति, सादृश्य इत्यादिक दुसरे आणखी अनेक पदार्थ असतांना सातच पदार्थ आहेत, अशी प्रतिज्ञा करणें अयुक्त होय. मणि, मंत्र किंवा औषधि हीं समीप असल्यास अग्नीचें दाहरूपी कार्य होत नाहीं व त्या मणि-मंत्रादिकांस दूर केल्यास अग्नीचें दाहरूपी कार्य होतें, असा सर्वत्र अनुभवां येतो. त्यामुळे अग्नीतील दाहशक्तीचा नाश व उत्पत्ति अवश्य मानावयास पाहिजे. त्याचप्रमाणें मृत्तिकादि सर्व कारणांमध्ये आपल्या आपल्या घटादि कार्यांनुकूल शक्ति रहात असते. व ती पूर्वीक्त द्रव्यादि सात पदार्थांहून भिन्न आहे. पण वैशेषिक यावर असें झणतात कीं, अग्नीच्या दाहास प्रतिबंध करणाऱ्या या मणि, मंत्र इत्यादि पदार्थांचा अभावही दाहाचें कारण आहे. पण हें त्यांचें झणणें श्रुति व सूत्र यांच्या विरुद्ध आहे. कारण “अभावरूप असत्-पासून भावरूप सत् कसें होईल ?” झणजे अभावापासून सत्कार्य होणें शक्य नाहीं.

† हल्लीं अशा प्रकारचा अनुभव सर्वत्र येत नाहीं. शास्त्रीय रीत्या औषधी व मणी यांच्या योगानें अग्नीची दाह शक्ति नष्ट होत असल्याचें दाखवितां येतें. पण शुद्ध मांत्रिकांचा हल्लीं प्रायः अभावच झाला आहे.

अशी श्रुतिऽ व “ असत्-पासून कार्याची उत्पत्ति होणें युक्त नव्हे. कारण नरशृंगापासूनऽ एकादें कार्य झाल्याचें कोठें आढळत नाही. तर भावरूप मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादि पदार्थांपासून घट, कुंडल इत्यादि कार्ये झाल्याचें आढळतें” अशा अर्थाचें उत्तरमीमांसेचें सूत्र\* आहे. त्यावरून प्रतिबंधक पदार्थांच्या अभावापासून दाह हें कार्य होतें, असें मानणें अयोग्य ठरतें. तसेंच ‘चंद्राप्रमाणें मुख’ इत्यादि प्रयोगांवरून मुखादिकांमध्ये चंद्रादिकांचें सादृश्य सिद्ध होतें. व तें शक्तीप्रमाणेंच पूर्वीक सात पदार्थांहून निराळें आहे. अर्थात् सातच पदार्थ आहेत, असें झणणें अयुक्त होय. त्याच प्रमाणें पृथिवी, आप, तेज, इत्यादि नऊच द्रव्ये आहेत, असेंही ते झणत असतात. पण अंधकाररूप दहावें द्रव्य असतांना “ द्रव्ये नऊच आहेत ” असें झणणेंही अयुक्त होय. कारण गुणांचा व कर्मांचा जो आश्रय तें द्रव्य होय, अशी तेच द्रव्याची व्याख्या करितात. व काळा अंधकार चालतो अशी गतिरूप कर्माची व काळ्या रंगाची झणजे रूपाची त्याचे ठायीं प्रतीति येते. तेव्हां त्यास द्रव्य झणण्यास कांहीं अडचण दिसत नाही. पण वैशेषिक अंधकारास प्रकाशाभाव झणतात. प्रकाशाभाव झणजे प्रकाशाचें नसणें. व प्रकाश नसणें झणजेच अंधकार असणें होय, असा त्यांचा अभिप्राय आहे. तथापि तें बरोबर नाही, कारण अभावास सर्वदा प्रतियोगीची अपेक्षा असते. आपल्या प्रतियोगीवांचून त्याची कधींच प्रवृत्ति होत नाही. झणजे घटाभाव, वस्त्राभाव, मनुष्याभाव इत्यादि प्रयोग होत असतात व त्यामध्ये घट, वस्त्र, मनुष्य इत्यादि अभावांचे प्रतियोगी प्रत्यक्ष दिसतात. पण अंधकारामध्ये तसा कांहींच प्रकार नाही, तेव्हां त्यास प्रकाशाचा अभाव मानणें व्यर्थ आहे. अर्थात् अंधकार दहावें द्रव्य आहे असें मानणें अवश्य होय. किंवा, वैशेषिक जीं नऊ द्रव्ये मानित असतात, त्यांत आत्माही येतो. तो ज्ञान, इच्छा इत्यादि गुणांचा आश्रय असल्यामुळे त्यास आर्हो द्रव्य मानितों, असें ते सांगतात. पण हें त्यांचें सांगणें श्रुति, स्मृति व विद्वानांचा अनुभव यांच्या विरुद्ध असल्यामुळे अयोग्य आहे. कारण

ऽ कथं असतः सज्जायेत । छा. उ. अध्या. ६ खं. २ मं. २

‡ मनुष्याच्या क्षिपाचा सदा अभाव असतो.

\* नासतोऽदृष्टत्वात् । ब्रह्मसूत्र अ. २ पाद २ सूत्र ३६

आत्मा साक्षी, चेतनरूप, केवल व निर्गुण आहे, असें श्रुतिवचन असल्यामुळे तो निर्गुण आहे, हें ठरतें व “ सत्, चित्, आनंद व अनंत ब्रह्म आहे ” अशा अर्थाच्या श्रुतीवरून तो सच्चिदानंदरूप आहे, असें ठरतें. अर्थात् तो द्रव्य नाही. पण “ त्यास द्रव्य न मानिल्यास तो गुण, कर्म इत्यादि इतर पदार्थांप्रमाणें द्रव्यार्थान ह्यागजे परतंत्र होईल ” अशा जा वैशेषिकांची भीती आहे, ती व्यर्थ होय. कारण श्रुतिस्मृतीतून “ तो आत्माच सर्व कल्पनांचा आधार आहे व सर्वांचा प्रेरक आहे. ” असें सांगितलें आहे. तेव्हां ‘ तो परतंत्र होईल ’ हा कल्पनाही नको. अर्थात् आत्मा द्रव्य नसल्यामुळे त्याच्यासह “ नऊच द्रव्ये आहेत ” ही प्रतिज्ञा खोटी होय. त्याचप्रमाणें वैशेषिक-आकाश, काल, दिशा इत्यादि अनेक नित्य पदार्थ मानित असतात. पण तेंही असंगत आहे. कारण “ ब्रह्मावांचून\* इतर नित्ये आहेत ”; “ हें सर्व द्वैत मायामात्र असून अद्वैत सत्य आहे. ” इत्यादि अर्थांची श्रुतिवचनें ह्यावांचून इतर सर्व जग अनित्य आहे, असें सांगत आहेत. त्याचप्रमाणें “ आत्म्यापासून + आकाशाची उत्पत्ति झाली ”; “ त्यानें † मनास केलें ” इत्यादि वचनें आकाश व मन हीं ब्रह्मापासून उत्पन्न झालीं, असें सांगत आहेत. व “ उत्पन्न × झालेल्या प्रत्येक पदार्थांचा निश्चयानें नाश होत असतो ” असें श्रीमद्भगवद्ग्वचन आहे. त्यावरून आकाशादिक सर्व पदार्थ अनित्य आहेत, असें ठरतें. तसेंच वैशेषिक परमाणूस नित्य व निरवयव मानित असतात, पण तेंही अयोग्यच होय. कारण जो जो पदार्थ रूपादि गुणवान् व मर्यादित असतो तो तो सावयव व अनित्य असतो, असा अबाधित नियम आहे. परमाणु रूपादि गुणवान् व मर्यादित आहेत, असें ते आपल्याच तोंडानें सांगत असतात. तेव्हां ते अनित्यच असले पाहिजेत. आतां परमाणूसही सावयव मानिल्यास अनवस्था‡

\* अतोऽन्यदार्तम् । † मायामात्रमिदं द्वैतमद्वैतं परमार्थतः । + आत्मन आकाशः संभूतः । ‡ तन्मनोऽकुरुत । × जातस्य हि ध्रुवो मृत्युः । § परमाणुस सावयव ( अवयवयुक्त ) मानिल्यास त्यांच्या अवयवांसही सावयव मानलें पाहिजे; त्यांस सावयव मानिल्यावर त्यांच्या अवयवांसही सावयव मानिलें पाहिजे व ही परंपरा अशीच चालते तिचा अंत कोठेच होणे शक्य नाही. हीच अनवस्था होय.

दोष प्राप्त होईल, असें जें त्याचें ह्मणणें आहे, तेंही फार वेळ टिकण्यासारखें नाहीं. कारण अवयवांच्या प्रवाहाची विश्रांति ईश्वररूप परमकारणामध्यें होणें शक्य आहे. ह्मणजे शेवटचे अवयव ईश्वरामध्यें रहातात, असें मानिल्यावर अनवस्था दोषाची भीति रहात नाहीं. पण खरें पाहतां सूक्ष्म भूतांहून निराळ्या अशा ह्या परमाणूंच्या अस्तित्वाविषयीच कांहीं प्रमाण नाहीं. उलट या सूक्ष्म भूतांसच परमाणु अशी संज्ञा आहे व त्यांची उत्पत्ति, पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें ईश्वरापासून होत असते. या दृष्टीनें विचार केल्यासही परमाणु अनित्य व सावयव ठरतात. शिवाय संयोग पावलेल्या दोन परमाणूंचें व्यणुक होतें, असें (वैशेषिक) मानीत असतात. पण तेंही अयोग्य होय. कारण, तेच वैशेषिक परमाणूस निरवयव व संयोगास अव्याप्यवृत्ति\* मानतात हें प्रसिद्ध आहे. परंतु अव्याप्यवृत्ति संयोग सावयव द्रव्यांचाच होऊं शकतो. निरवयव द्रव्यांचा तो (संयोग) संभवत नाहीं. अर्थात् परमाणूंच्या संयोगापासून व्यणुक होतें, हें ह्मणणें अत्यंत असंगत आहे. शिवाय श्रुतीनें “एका कारणब्रह्माच्या ज्ञानानें सर्वांचें ज्ञान होतें” अशी प्रतिज्ञा केली आहे. पण परमाणु, आकाश इत्यादि अनेक इतर पदार्थांस अनादि व नित्य मानिल्यास ती प्रतिज्ञा बाधित होणार. त्याचप्रमाणें प्रतिज्ञेच्या मागोमाग मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादिकांचे दृष्टांत देऊन कार्य व कारण अंघ्रा अंघ्राची नी श्रुतीनें सिद्धि केली आहे व त्यामुळे प्रतिज्ञा केलेल्या अर्थाचें जें उत्तम प्रकारें उपपादन केलें आहे तें सर्व निरर्थक होणार. सारांश, या सर्व विवेचनावरून ब्रह्मव्यतिरिक्त असें हें सर्व जग ब्रह्मापासून उत्पन्न होतें व त्याच्यामध्येच लीन होतें, ही गोष्ट सिद्ध झाली. परंतु या विषयी सांख्य शास्त्रकार “त्रिगुणात्मक प्रधानापासून महत्त्व, अहंकार, इत्यादि क्रमानें ज्ञानाची उत्पत्ति होते,” असें मानितात. पण तें बरोबर नाहीं. कारण, त्यांनीं त्या प्रधानास जड, नित्य व स्वतंत्र मानिलें आहे. शिवाय तेंच जन्मकारण आहे, असें मानण्यास कांहीं प्रमाणही नाहीं. व “अजामेकां लोहित-

\* ज्या द्रव्यावर संयोग हा गुण रहातो त्याच्यावरच त्या संयोगाचा अभाव असतो. जसें-एकाच वृक्षाच्या शाखाप्रदेशीं (डाहळीवर) संयोग असून मुळाशी त्याचा अभाव असतो. हेंच त्या संयोगाचें अव्याप्यवृत्तित्व होय.

कृष्णरूपां” व “ मायां तु प्रकृतिं विद्यात्० ” इत्यादि श्रुती आम्हांस संमत असलेली माया जगत्कारण आहे, असें सांगत आहेत. आतां यावर कोणी असा आक्षेप घेईल कीं, “ प्रधान कपिलस्मृतिवरून सिद्ध आहे. तेव्हां त्यास अप्रमाण ह्मणणें योग्य नव्हे ” पण स्मृतीचा श्रुतीशीं विरोध आल्यास ती स्मृति अप्रमाण होत असते. यास्तव, मायोपाहित ब्रह्मापासून आकाशादि क्रमानें प्रपंचाची उत्पत्ति होते. हा पूर्वोक्त सिद्धांतच सर्वांस मानणें उचित आहे.

आतां आकाशादि सूक्ष्म भूतांपासून सूक्ष्म शरीराची व स्थूल भूतांची उत्पत्ति कशी होते तें सांगतां. ईश्वराची उपाधि जी माया ती सत्त्व, रज व तम या तीन गुणरूप आहे. ह्मणजे माया या तीन गुणांहून भिन्न नाहीं. कारणांतील गुण कार्यांतील गुणांचा आरंभ करित असतात, असा नियम आहे. आकाशादि पांच भूतें प्रथम सूक्ष्म व अपंचीकृत असतात. प्रत्यक्ष व्यवहाराच्या उपयोगीं नसल्यामुळे त्यांस सूक्ष्म व एकमेकांत भिसकून त्यांचें पंचीकरण झालेलें नसल्यामुळे त्यांस अपंचीकृत ह्मणतात. ह्या अपंचीकृत भूतांपासून सतरा लिगांचें सूक्ष्म शरीर होतें. श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, रसन व प्राण हीं पांच ज्ञानसाधनें असल्यामुळे त्यांस † ज्ञानेंद्रियें ह्मणतात. वाक्, पाणि पाद, पायु व उपस्थ हीं पांच कर्मेसाधनें असल्यामुळे त्यांस\* कर्मेन्द्रियें ह्मणतात.

‡ जें इंद्रिय शब्दज्ञानाचें साधन असतें त्यास श्रोत्र ह्मणतात. आपण कानांनीं ऐकतो. यास्तव, तेंच श्रोत्र होय. ज्याच्या योगानें आपणांस स्पर्शाचें ज्ञान होतें तें त्वर्गिन्द्रिय होय. ज्याच्या योगानें आपणांस रूपाचें ज्ञान होतें ह्मणजे आपण पहातो तें चक्षुरिन्द्रिय होय. ज्याच्या योगानें आपणांस रसाचें ज्ञान होतें ह्मणजे चव घेतो तें रसनेंद्रिय होय व ज्याच्या योगानें आपणांस गंधज्ञान होतें ह्मणजे आपण वास घेतो तें घ्राणेंद्रिय होय.

\* वचन क्रियेच्या ह्मणजे बोलण्याच्या साधनास वाक्-इन्द्रिय ह्मणतात. ज्याच्या योगानें आपण एकादा पदार्थ घेतो त्यास पाणी [ हात ] ह्मणतात. ज्याच्या योगानें आम्ही गमन करितो त्यास पाद ह्मणतात. विष्टेच्या विसर्गाचें जें साधन त्यास पायु ह्मणतात; व सुखाच्या साधनास उपस्थ इंद्रिय ह्मणतात.



प्राण, अपान, व्यान, उदान व समान हे पांच प्राण आहेत. व बुद्धि आणि मन ही दोन अंतरिंद्रिये आहेत. ही सतरा लिंगे मिळून सूक्ष्म शरीर होतें. ही आत्म्याच्या अस्तित्वाची सूचना करित असतात, झणून यांस लिंग असें नांव प्राप्त झालें आहे. आकाशाच्या सात्त्विक अंशापासून श्रोत्र, वायूच्या सात्त्विक अंशापासून त्वक्, तेजाच्या सात्त्विक अंशापासून चक्षु, जलाच्या सात्त्विक अंशापासून रसना व पृथ्वीच्या सात्त्विक अंशापासून घ्राण उत्पन्न होतें. पण श्रोत्रादिक आकाशादिकांच्या सात्त्विक अंशापासूनच होतात झणून कशावरून ? असें कोणी विचारतील झणून त्यांचें समाधान केलें पाहिजे. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध ह्या पांच गुणांतील ज्या ज्या गुणांचें जें जें इंद्रिय ग्रहण करितें तें तें इंद्रिय त्या त्या गुणांने युक्त असतें. जसें—श्रोत्रेंद्रिय शब्द-गुणास ग्रहण करित असतें. यास्तव तें शब्दगुणवाले होय. याच न्यायानें त्वगादि इंद्रिये स्पर्शादि गुणवाली आहेत आणि शब्दादि गुणयुक्त द्रव्यांस आकाशादिरूपता आहे, असें प्रसिद्ध आहे. सारांश, या युक्तीने आकाशादि कारणपासून श्रोत्रादि कार्ये होतात असें ठरवितां येतें. शिवाय “ श्रोत्रमाकाशे. यौ त्वक्, अग्नौ चक्षुः, अप्सु जिह्वा, पृथिव्यां घ्राणं ” या श्रुतीवरूनही हाच गोष्ट सिद्ध होत आहे. असो; आकाशादिक पांची सूक्ष्म भूतांच्या सात्त्विक अंशापासून अंतःकरण होतें. हा निर्णय आह्मी कशावरून करितों झणून झणाल तर सांगतां. अंतःकरण, श्रोत्रादिक पांची ज्ञानेंद्रियांच्या द्वारां शब्दादि पांची विषयांचें ग्रहण करित असतें व त्यावरूनच त्याच्यामध्ये सर्व भूतांचे सात्त्विक अंश आहेत, असें निःसंशय ठरतें. पण याविषयी सांख्यशास्त्रकार असें झणतातः—अंतःकरण—बुद्धि, अहंकार व मन—असें तीन प्रकारचे आहे. त्यांतील बुद्धि मूलप्रकृतीपासून उत्पन्न होते. बुद्धीलाच ते महत्तत्त्व असेंही झणतात. महत्तत्त्वापासून अहंकार होतो. तो सत्त्वादि तीन गुणांमुळे सात्त्विक, राजस व तामस असा तीन प्रकारचा आहे. त्यांतील सात्त्विक

\* वस्तुतः मन, बुद्धि, चित्त व अहंकार अशीं अंतरिंद्रिये चार आहेत. पण बऱ्याच ग्रंथांत मनांमध्ये चित्ताचा व बुद्धीमध्ये अहंकाराचा अंतर्भाव करून तीं दोनच आहेत, असेंही झटलेले आहे. मन हें मुळीं इंद्रियच नव्हे असें दुसऱ्या परिच्छेदांत सिद्ध करावयाचें आहे.

अहंकारापासून पांच ज्ञानेंद्रिये पांच कर्मेंद्रिये व एक मन अशीं अकरा इंद्रिये उत्पन्न होतात. तामस अहंकारापासून शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध अशीं पांच तन्मात्रे उत्पन्न होतात आणि राजस अहंकार त्या दोन्ही अहंकारांचा प्रवर्तक असल्यामुळे त्यांचा केवळ सहकारी (साह्य करणारा) आहे. शब्दादि पंचतन्मात्रांपासून आकाश, वायु इत्यादि पांच भूते निर्माण होतात. पण हे सांख्यमत श्रुति व सूत्र यांच्या विरुद्ध असल्यामुळे अप्राह्य आहे. भगवान् व्यासानीं “ईक्ष्ण-तेर्माशब्दम् ।” ब्र. सू. अ. १ पा. १ सू. ५ या सूत्रानें या प्रधानकारणवादाचें (झणजे प्रधान जगाचें कारण आहे या वादाचें) खंडण केलें आहे. त्या सूत्राचा अर्थ असा—वैदिक शब्दांनीं ज्याचें मुळांच प्रतिपादन केलेलें नाहीं, असें जें सांख्य-कल्पित प्रमाणशून्य प्रधान आहे तें जगाचें कारण नव्हे. कारण, “त्यानेंऽ विचार केला ” इत्यादि अर्थाची श्रुति जगाच्या कारणामध्यें ज्ञानशक्ति आहे, असें स्पष्टपणें सांगत आहे व ती शक्ति जड प्रधानामध्यें असणें शक्य नाहीं. शिवाय “ हे प्रियशिष्या, † मन अन्नमय आहे; प्राण आपोमय ( जलाचा परिणाम ) आहे; वाणी तेजोमयी आहे ” इत्यादि अर्थाची व “ श्रोत्र‡ आकाशांत, त्वक् वायूंत ” इत्यादि अर्थाची पूर्वीक्त श्रुति अंतःकरण, प्राण व इंद्रिये हीं भूतांचीं कार्ये आहेत, असें सांगत आहेत. पण सांख्यांस ती गोष्ट मान्य नाहीं. अर्थात् ते श्रुतीसही सोडून मनसोक कल्पना करणारे असल्या-मुळे वैदिकांस अमान्य आहेत.

**शंका**—पण ब्रह्म असंग असतांना तें जगाचें उपादान कारण आहे, असें भलतेंच श्रुति तरी कसें सांगेल ?

**समाधान**—शुद्ध ब्रह्म असंग असल्यामुळे तें जगाचें कारण आहे, असें मानणें बरोबर नाहीं हें खरें व श्रुतीनेंही तें जगाचें कारण आहे, असें कोठेंच सांगितलेलें नाहीं. तर मायोपहित ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें तिनें वर्णन केलें आहे व तें संभवनीयहें आहे. याविषयीं पूर्वी बरेंच विवेचन झालेले आहे. यावरून “मन नित्य, परमाणुरूप व निरवयव आहे” असें झणणाऱ्या नैयायि-

§ स ईक्ष्ण इमोल्लोकान्नु सृजा इति ।

† अन्नमयं हि सोम्य मन आपोमयः प्राणस्तेजोमयी वाक् ।

‡ श्रोत्रमाकाशे वायो त्वक् ।

कांचेही खंडन झाले, असें समजावे. कारण, “एकच\* व अद्वितीय ब्रह्म आहे” या अद्वैतप्रातिपादक श्रुतीशीं विरोध येत असल्यामुळे त्यास नित्य ह्यणणे अयुक्त आहे. “या आत्म्यापासून‡ प्राण, मन व सर्व इंद्रिये उत्पन्न होतात” या श्रुतिमध्ये मन उत्पन्न होते असे स्पष्ट झटलेले आहे व जे जे भावकार्य असते ते ते अनित्य असते अशी अबाधित व्याप्ति आढळत असल्यामुळेही ते नित्य आहे, असें मानणे अयोग्य आहे. तसेंच जे द्रव्य मूर्त असते ते पृथ्वीप्रमाणे परिच्छिन्न ( कालादिपरिच्छेदयुक्त ) असते व जे जे परिच्छिन्न असते ते ते घटाप्रमाणे सावयव असते व जे सावयव असते ते अनित्य असते असा नियम असल्यामुळे नैयायिकांचे मूर्त मनही सावयव व अनित्य ठरते. दुसरे असें की, मन अणु आहे असें मानल्यावर त्याच्या संयोगापासून आत्म्यामध्ये होणारी सुखदुःखाची प्रतीति असंगत होणार. कारण, अणुप्रमाण मनाच्या संयोगापासून होणारे सुख शरीरांतील कोणत्या तरी अणुप्रदेशीं होणेच शक्य आहे. ह्यणजे ते सुख सर्व अंगांत व्यापून रहाणे योग्य नाही. पण उष्णकाळीं गंगेमध्ये स्नान करणारास सर्वांगीं सुख होते, असा अनुभव आहे. शिवाय एकाच काळीं माझ्या पायामध्ये वेदना होत आहे व मस्तकीं सुख होत आहे, अज्ञाप्रकारचा जो अनुभव येत असतो तोही या न्यायमतीं असंगत होणार ! कारण, अणुप्रमाण मनाचा एकाच काळीं शरीरांतील दोन प्रदेशीं संयोग होणे शक्य नाही. त्याचप्रमाणे मन पंचभूतांचे कार्य असल्यामुळे विभु होऊं शकत नाही व जरी त्यास विभु‡ मानिले तरी त्याचा विभु आत्म्याशीं संयोग होणे शक्य नाही.

\* एकमेवाद्वितीयं ब्रह्म ।

‡ एतस्माज्जायते प्राणो मनः सर्वेन्द्रियाणि च ।

§ पूर्व मीमांसक मनास विभु मानित असतात. व चार अनुमानांवरून ते आपले ह्यणणे सिद्ध करितात. त्यांचा प्रकार असा—१ मन विभु आहे. स्पर्शरहित द्रव्य असल्यामुळे. जे जे स्पर्शशून्य द्रव्य असते ते ते विभु असते. जसे आकाश, काल, दिशा व आत्मा. २ मन विभु आहे. नित्य इंद्रिय असल्यामुळे. जे जे नित्य इंद्रिय असते ते ते विभु असते. जसे श्रोत्र ( कर्णोद्रिय ) चक्षु, प्राण, त्वक् व रसना ही चारी अनित्य इंद्रिये असल्यामुळे हेतूमध्ये नित्य हे पद घातले आहे. ३. मन विभु आहे. ज्ञानाचे असमवायि कारण जो संयोग

एका द्रव्याचा दुसऱ्या द्रव्याशी जो संयोग होत असतो तो त्या दुसऱ्या द्रव्याच्या क्रियेमुळेच होत असतो. उदाहरणार्थ-वृक्षाशी जो पक्ष्याचा संयोग होतो तो पक्ष्याच्या गमनरूप क्रियेमुळे होतो. आणि ती क्रिया परिच्छिन्न\* परिणामवाल्या मूर्त द्रव्यामध्येच असते. आकाशादि विभु द्रव्यामध्ये असत नाही. यास्तव मनास विभु मानणें अयोग्य आहे. सारांश आकाशादि पांचभूतांच्या सात्त्विक अंशांपापासून अंतःकरण उत्पन्न होतें व तें सावयव आहे ही गोष्ट सिद्ध झाली. असो; हे अंतःकरण संकल्प-विकल्प, निश्चय, अभिमान व अनुसंधान ( स्मरण ) या चार प्रकारच्या भिन्न वृत्तीमुळे मन, बुद्धि, अहंकार व चित्त असे चार प्रकारचे झाले आहे. संकल्पविकल्परूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास मन; निश्चयरूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास बुद्धि; अभिमानरूप वृत्ति-

त्याचा आश्रय असल्यामुळे. जें जें द्रव्य ज्ञानाच्या असमवायिकारणरूप संयोगाचा आश्रय असतें तें तें विभु असतें. जसा आत्मा. आत्मा व मन यांचा संयोग होतो तेव्हां आत्म्यामध्ये ज्ञानोत्पत्ति होते, असा तार्किकांचा सिद्धांत आहे. यास्तव आत्मा व मन यांचा संयोग ज्ञानाचें असमवायिकारण झालें व त्याचा आत्मा व मन ही दोन्ही द्रव्ये आश्रय होत. आत्मा विभु आहे ही गोष्ट नैयायिकांस मान्य आहे. ह्यापून आत्म्याच्या दृष्टान्तानें येथें मनाच्या विभुत्वाची सिद्धि केली आहे. ४. मन विभु आहे. विशेषगुणरहित द्रव्य असल्यामुळे. जें जें द्रव्य विशेष गुणशून्य असतें तें तें विभु असतें. ज्याप्रमाणें दिशा, काल, पृथ्वी, आप, तेज व वायु हीं द्रव्ये विशेष गुणवालीं असल्यामुळे येथें विशेषगुणशून्य असें झटलें आहे. या चार अनुमानांवरून मीमांसक मनाच्या विभुत्वाची सिद्धि करितात. या विषयीं ते आपला अनुभवही सांगतात तो असा—आपण करंजी, अनरसा इत्यादि पदार्थ खात असतां त्यांचा स्पर्श, रूप, रस इत्यादिकांचा एकदम अनुभव घेतों व अष्टावधानी पुरुषास एकाच कालीं नेत्र, कर्ण इत्यादि अनेक इंद्रियांच्या द्वारा अनेक ज्ञानें होत असतात. पण हा सर्व प्रकार मन अणु असतें तर झाला नसता. कारण, त्याचा एकाच कालीं अनेक इंद्रियांशी संयोग होणें अशक्य झालें असतें.

\* मर्यादित. ज्याचा देश, काल व वस्तु यांच्या योगानें मर्यादा होते, तो पदार्थ परिच्छिन्न होय. जसे- वृक्ष, घर इत्यादि पदार्थ.

चाल्या अंतःकरणास अहंकार व स्मरणरूप वृत्तिवाल्या अंतःकरणास चित्त ह्यणतात. † आतां कर्मेन्द्रियांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितों. पूर्वी सांगितलेल्या आकाशादि अपंचाकृत † भूतांच्या पृथक् राजसांशापासून § कर्मेन्द्रियें उत्पन्न होतात. ह्यणजे आकाशाच्या राजसांशापासून वागिन्द्रिय ( बोलण्याचें इंद्रिय, जीभ ); वायूच्या राजसांशापासून हस्तेंद्रिय ( हात ); तेजाच्या राजसांशापासून पाय; उदकाच्या राजसांशापासून पायु ( विष्टाविसर्गाचें इंद्रिय ) व पृथ्वीच्या राजसांशापासून उपस्थ ( जननेन्द्रिय, मूत्रोत्सर्गाचें साधन ) उत्पन्न होतें. पण कित्येक ग्रंथकार उदकापासून उपस्थेंद्रियाची व पृथ्वीपासून वायूची उत्पत्ति मानितात. उदक आणि रेत यांचा बराच संबंध असल्यामुळें व श्रुतींतही तसें वर्णन आढळत असल्यामुळें हें त्यांचें मानणेंही सयुक्तिकच होय. असो; आतां प्राणांच्या उत्पत्तीचें वर्णन करितों. आकाशादि सूक्ष्म भूतांच्या सर्व राजसांशापासून प्राण होतो. भिन्न भिन्न वृत्तींमुळें तोही प्राण, अपान, व्यान, उदान व समान असा पांच प्रकारचा आहे. सर्वदा ऊर्ध्वगमन करणाऱ्या वायूस प्राण ह्यणतात. उदानवायूही ऊर्ध्वगमन करणारा आहे पण तो केवळ मरणसमयीच ऊर्ध्वगामी होतो. सदा ऊर्ध्वगामी नसतो व हा प्राण तर सदा ऊर्ध्वगामी असतो. अर्थात् “ सर्वदा ऊर्ध्वगमन करणारा ” असें ह्यटल्यानें प्राणाच्या रक्षणवर अतिव्याप्ति हा दोष येत नाही. प्राण नासिकेपासून नाभी ( बेंबी ) पर्यंत जो भाग आहे त्यांत असतो. ऋग्वेदाच्या ऐतरेयोपनिषदांत “ वायु प्राण होऊन त्या विराटाच्या नासिकेत ( नाकांत ) प्रवेश करिता झाला ” असें वर्णन आहे. व त्यावरूनही वर सांगितलेलेंच त्याचें स्थान सिद्ध होतें. अपान नाभीपासून पांशूपर्यंत जो भाग आहे त्यांत रहातो. याविषयीं “ मृत्यु अपान वायु होऊन नाभीमध्ये प्रवेश करिता झाला. ” अशा अर्थाची पूर्वीच श्रुतिच प्रमाण आहे. शरीरांतील सर्व प्रदेशीं गमन करणाऱ्या वायूस व्यान ह्यणतात. अर्थात् तो सर्व शरीरांत असतो. मरणसमयी ऊर्ध्व गमन करणारा वायु उदान

‡ संकल्पारूप मनोरूप बुद्धिनिश्चयरूपिणी । अभिमानात्मकस्तद्बदहंकारः प्रकीर्तितः । अनुसंधानरूपं च चित्तमित्यभिधीयते ।

† ज्यांचें पंचाकारण झालेले नाही. ह्यणजे जीं आकाशादि भूतें कांहीं प्रमाणानें एकमेकांत मिसळलेलीं नाहीत. § रणोष्णाच्या अंशापासून.

होय. तो कंठस्थानीं रहातो. खाल्लेल्या अन्नाच्या व प्यालेल्या पाण्याच्या स्थूल, मध्यम व सूक्ष्म भागास त्याच्या त्याच्या योग्य स्थानीं पोंचविणारा वायु समान होय. ह्मणजे विष्टा व मूत्र यांस कारण होणारा असा जो अन्नाचा व उदकाचा स्थूल भाग असतो त्यास शरीरांतून वाहेर फेंकण्याकरितां तो अपानाच्या स्वाधीन करितो; मांस व रक्त यांस तयार करणारा जो अन्नाचा व जलाचा मध्यम भाग त्यास नाड्यांच्या द्वारा तो सर्व शरीरांत पोंचवितो व मन आणि प्राण यांस कारण होणारा जो अन्नाचा व जलाचा सूक्ष्म भाग त्यास हृदयकमलामध्ये पोंचवितो. एवढ्याकरितांच श्रुतीमध्ये मनास अन्नमय व प्राणास आपोमय झटलें आहे. कांही ग्रंथकार समान वायूचें स्थान नाभि आहे, असेंही ह्मणतात. पण तें मुख्य स्थानास उद्देशून आहे, असें समजावें. ह्मणजे समान वायूचें मुख्य स्थान नाभि आहे. पण वस्तुतः तो सर्व शरीरभर व्यापार करीत असतो. कांहीं सूक्ष्मदर्शी विद्वान्, नाग, कूर्म, कृकल, देवदत्त व धनंजय या पांच वायूस धरून प्राणवायु दहा प्रकारचा आहे, असें ह्मणतात. ढेंकर देवविणारा वायु नाग, नेत्रांची उघड झांप करविणारा वायु कूर्म, शिंक आणणारा वायु कृकल; जांभयी देवविणारा वायु देवदत्त व शरीराचें पोषण करणारा वायु धनंजय होय. पण एकतर हे पांच वायु मानण्यांत गौरव दोष आहे व दुसरें त्यांच्याविषयीं श्रुतिस्मृति-प्रमाण नाहीं. यास्तव वेदान्तशास्त्र नागादिकांचा प्राणादि पांच वायूमध्येच अंतर्भाव करितें.

आतां अंतःकरण व इंद्रिये यांच्या देवता सांगतो. श्रोत्रादि पांच ज्ञानेन्द्रियांच्या देवता क्रमानें दिशा, वायु, आदित्य, वरुण व अश्वी या आहेत. कित्येक प्राणेंद्रियांची पृथ्वी देवता मानितात. पांच कर्मेन्द्रियांच्या देवता क्रमानें वहि, इंद्र, उपेंद्र, मृत्यु व प्रजापति या आहेत. मन, बुद्धि, अहंकार व चित्त या अंतःकरणचतुष्टयाच्या चंद्र, चतुर्भुज, शंकर व अच्युत या चार देवता आहेत. आतां याविषयीं प्रमाण काय ह्मणून कदाचित् कोणी विचारील यास्तव त्याच्या समाधानाकरितां आह्मी असें सांगतो कीं सुबालोपनिषदामध्ये “ श्रोत्र अध्यात्म्य, श्रोतव्य अधिभूत व स्यांतील दिशा अधिदैव होय ” इत्यादि-अर्थकश्रुतीच्या आधारांनंच आह्मी हें बरील वर्णन केलें आहे व तांकिंकांच्या ग्रंथापेक्षां वेदान्त ग्रंथांमध्ये जो विशेष आहे तो हाच कीं-त्यांमध्ये श्रुतीनें न सांगितलेली कोणतीही गोष्ट यावयाची नाहीं. शिवाय या देवतांची सिद्धि

अनुमानानेही होते. कशी झणून झणाल तर सांगतो. या जगामध्ये जे जे अचेतन कारण आहे ते ते चेतनाचा आश्रय करूनच कोणतेही कार्य उत्पन्न करित असते. मातीच्या घटादि सर्व विकारांचे माती हे कारण आहे. पण चेतन जो कुंभार त्याचा आश्रय केल्यावांचून त्याला आपले कार्य करिता येत नाही. याच न्यायाने जड इंद्रिये कोणातरी चेतनाचा आश्रय करूनच आपले ऐकणे, पहाणे इत्यादि करू शकतात, असे मानावयास पाहिजे. आता त्यांस जीवच प्रेरणा करितो झणजे जीवाचा आश्रय करूनच ती आपापली कार्ये करितात, असे जर झटले तर तेही सयुक्तिक ठरत नाही. कारण जीवास सदा सुख पाहिजे असते. तेव्हा इंद्रियांस प्रेरणा करण्याचे जर त्याच्या स्वाधीन असते तर त्याने त्यांस आपल्यास अनुकूल असलेल्या विषयांकडेच प्रेरित केले असते. प्रतिकूल विषयांकडे त्यांस मुळीच जाऊ दिले नसते. कारण अनुकूल विषयांपासून सुख होतं व प्रतिकूल विषयांपासून दुःख होतं हे प्राणीमात्रास ठाऊक आहे. पण असा अनुभव कधीच येत नाही. तर उलट अश्राव्य शब्दांचे श्रवण, अग्नीचा स्पर्श, शत्रूंचे दर्शन, कडुपदार्थांचे ज्ञान व दुर्गांध येणे हीं सर्व कार्ये होतात. त्यांवरून जीव इंद्रियांचा प्रेरक नसून पूर्वाक्त देवताच त्यांच्या प्रेरक आहेत, असे ठरते. पराधीन प्राण्यांच्या देवता त्यांच्या अधीन नसल्यामुळे त्या त्यांच्या पुण्यपापप्रमाणे इष्ट किंवा अनिष्ट विषयांकडे इंद्रियांस प्रेरित करितात. असो; एवढावेळपर्यंत सतरा लिंगयुक्त सक्षमशरीरांचे वर्णन झाले. आता तैत्तिरीयोपनिषदांमध्ये जे पांच कोश सांगितलेले आहेत त्यांचा स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन देहामध्ये कसा अंतर्भाव होतो ते सांगतो.

कृष्ण यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीयोपनिषदामध्ये अन्नमय, प्राणमय, मनोमय, विज्ञानमय व आनंदमय असे पांच कोश सांगितलेले आहेत. ते आत्म्यास आच्छादित करणारे असल्यामुळे त्यांस कोश ही यथार्थ संज्ञा प्राप्त झाली आहे. व्यवहारांतही खज्ञा (तरवारी)स आच्छादित करणाऱ्या म्यानास कोश झणतात. स्थूल शरीराचे वर्णन पुढे होणार आहे. त्यासच अन्नमय कोश झणतात. हा कोश कार्य व कारण असा दोन प्रकारचा आहे. त्यांतील आह्वा जीवांचे जे व्यष्टि शरीर तो कार्यरूप अन्नमय कोश व विराटाचे जे समष्टि स्थूल शरीर आहे तो कारणरूप अन्नमयकोश होय. पुढील कोशांचेही असेच व्यष्टिसमष्टीरूप

कार्यकारणभेद समजावे. पूर्वाक्त सूक्ष्मशरीर प्राणमय, मनोमय व विज्ञानमय कोशरूप आहे. ह्याणजे वानादि पांच कर्मेंद्रियें व प्राण यांचा प्राणमय कोश; कर्मेंद्रियें व मन मिळून मनोमय कोश व ज्ञानेंद्रियें आणि बुद्धि मिळून विज्ञानमय कोश होतो. हा विज्ञानमय कोशच आत्म्याच्या ठायीं कर्तृत्व आणणारी उपाधि होय. ह्याणजे या विज्ञानमयामुळेंच आत्मा कर्ता होतो. कारण “ या विज्ञानमय उपाधीमुळें आत्मा यज्ञ करितो व कर्म करितो ” असें श्रुतीनें सांगितलें आहे. आतां आनंदमयाचें वर्णन करण्यापूर्वीं अंतःकरणाच्या सात्त्विक वृत्तींतील कांहीं विशेष सांगितला पाहिजे. अंतःकरणाची सात्त्विक वृत्ति दोन प्रकारची आहे. एक निश्चयरूप व दुसरी सुखाकार. त्यांतील निश्चयी वृत्तीस बुद्धि ह्याणतात. ती विज्ञानमय कोशरूप असल्यामुळें तिनें युक्त झालेल्या जीवात्म्यास कर्ता, ज्ञाता, प्रमाता इत्यादि नांवें प्राप्त होतात. अंतःकरणाची जी सुखाकार वृत्ति आहे ती आत्म्याच्या भोक्तेपणाची उपाधि होय. अर्थात् वस्तुतः भोक्ता नसलेला आत्मा या सुखाकार वृत्तीनें युक्त झाला असतां भोक्ता होतो. या अंतःकरणाच्या सुखाकार वृत्तीचे प्रिय, मोद व प्रमोद असे तीन अवांतर भेद तैत्तिरीयोपनिषदांत सांगितलेले आहेत. इष्ट वस्तूचें दर्शन झालें असतां जें सुख होतें त्यास प्रिय, त्याची प्राप्ति झाली असतां जें सुख होतें त्यास मोद व त्याच्या भोगापासून जें सुख होतें त्यास प्रमोद ह्याणतात. या भोक्तेपणाच्या उपाधिरूप जें सकारण\* अंतःकरण त्यास आनंदमय कोश ह्याणतात. याचा कारणशरीरांत अंतर्भाव होतो. कोणी तर अज्ञानासच आनंदमय कोश ह्याणतात.

सूक्ष्मशरीरही समष्टि व व्यष्टि असें दोन प्रकारचें आहे. आकाशादि अपंचीकृत पांच भूतें व त्यांच्या कार्यरूप अंतःकरण, इंद्रियें व प्राण या सर्वेस मिळून समष्टिसूक्ष्मशरीर ह्याणतात. या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ, प्राण, सूत्रात्मा इत्यादि नांवें देतात. तें समष्टिसूक्ष्मशरीर, ज्ञानशक्तियुक्त अंतःकरण व ज्ञानेंद्रियें यांनीं युक्त असल्यामुळें ज्ञानशक्तिवाळें आहे. यास्तव त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ ह्याणतात. कारण

\* कारणासह. अंतःकरणाचें कारण अज्ञान आहे. अर्थात् अज्ञानासह अंतःकरणास आनंदमय कोश ह्याणतात.



हिरण्य हा शब्द सुवर्णरूप तेजाचा वाचक आहे व ज्ञानही प्रकाशक आहे. अर्थात ज्याच्या गर्भात प्रकाश (तेज, ज्ञान) आहे तो हिरण्यगर्भ. तसेच तें सूक्ष्मशरीर क्रियाशक्तियुक्त प्राण व कर्मेन्द्रिये यांनी युक्त असल्यामुळे क्रियाशक्तिवालेही आहे. झणून त्या उपाधीने युक्त असलेल्या चैतन्यास प्राण झणतात. वस्त्रामध्ये जशी सूत्रे (धागे, सुते) व्यापून रहातात त्याप्रमाणे ब्रह्मांडामध्ये समष्टि सूक्ष्मशरीर व्यापून राहिलेले आहे. त्यामुळे सूक्ष्मशरीरोपहित चैतन्यास सूत्राःसा असे झणतात. किंवा पूर्वीच अपंचीकृत पांच भूतांपासून एक निराळेच व्यापक सूक्ष्मशरीर होतें. त्याला समष्टि झणतात व त्या उपाधीने युक्त असलेल्या चैतन्यास हिरण्यगर्भ झणतात. आतां प्रसंग आलेला असल्यामुळे अगोदर समष्टि व व्यष्टि यांचें लक्षण सांगूं या: नैयायिक गौत्व (गायपणा) सर्व गाईमध्ये अनुस्यूत (व्यापलेले) असतें, असे मानितात. त्याप्रमाणे सर्व व्यष्टि (व्यक्ति) मध्ये जें अनुस्यूत असतें, त्यासच समष्टि झणतात. याविषयी “ त्या अपंचीकृतऽपंच भूतांपासून एक सर्वत्र व्यापक सूत्रनामक समष्टिसूक्ष्मशरीर निर्माण झाले ” अशा अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. तें परमात्म्याचें बोध करविणारें (सूचक) असल्यामुळे त्यास लिंग झणतात. या सूक्ष्मशरीरास सांख्यशास्त्रकार महत्तत्त्व झणतात. कांहीं ग्रंथकार या समष्टि व व्यष्टीची व्याख्या कांहींशी निराळी करतात. ती अशी ज्याप्रमाणे अनेक वृक्षांच्या समूहास वन झणतात त्याप्रमाणे अनेक व्यष्टि-सूक्ष्मशरीरांच्या समूहास समष्टि झणतात. व वनांतील प्रत्येक व्यक्तीस जसे वृक्ष झणतात त्याप्रमाणे प्रत्येक लिंगशरीरास व्यष्टि झणतात. ज्याप्रमाणे एक गोव्यक्ति दुसऱ्या गोव्यक्तीत अनुस्यूत होत नाही तर तिच्यापासून व्यावृत्त होते त्याप्रमाणे एक लिंगशरीर दुसऱ्या लिंगशरीरांत अनुस्यूत होत नाही तर तें त्याच्यापासून व्यावृत्त होतें. हा जो व्यावृत्तपणा तोच लिंगशरीरांतील व्यष्टिपणा होय. या व्यष्टि लिंगशरीरोपहित चैतन्यास तैजस झणतात. तेज प्रणजे अंतःकरण. त्यामध्ये उपहित (झणजे त्या उपाधीने युक्त) झाल्यामुळे, चैतन्यास तैजस हें नांव प्राप्त झालें. तेव्हां ज्याप्रमाणे घटत्वादि जाति व गटादि व्यक्ति यांचें तादात्म्य होते त्याप्रमाणे समष्टि लिंगशरीर व व्यष्टि लिंग-

१ तेभ्यः समभवत्सूत्रं लिंगं सर्वात्मकं महत् ।

शरीर यांचेही तादात्म्य होतें. जे दोन पदार्थ व्यवहार दृष्ट्या परस्पर भिन्न असूनही वस्तुतः एक सत्तावाले असतात त्यांचें तादात्म्य होतें. जसें—तंतु ( धागे, सूत ) व वस्त्र यांचें किंवा गुण व गुणी यांचें तादात्म्य असतें. ह्मणजे व्यवहारामध्ये सूत व वस्त्र हे जरी भिन्न पदार्थ असले तरी तत्त्वतः पाहिल्यास वस्त्र ह्मणून कोणी निराळा पदार्थ नाही. तर तो सूताचाच समूह आहे. मात्र त्याची कांहीं विशेष प्रकारें रचना केल्यामुळें त्याच्या आकारांत फरक दिसतो एवढेंच. असो; हिरण्यगर्भाची अभेदोपासना केल्यानें उपासकास हिरण्यगर्भपणाची प्राप्ति होत असते. यास्तव समष्टि व व्यष्टि उपाधांच्या तादात्म्याचें वर्णन करून त्या उपाधियुक्त हिरण्यगर्भ व तैत्तिरीय यांचेही तादात्म्य सांगितलें आहे. सारांश कांहीं विद्वानांचें हें ह्मणणेंही निष्फळ नाही.

**वादी**—पण नैयायिक जाति व व्यक्ति यांचें तादात्म्य मानित नाहीत. तर ते त्यांचा समवायसंबंध मानितात. तेव्हां जातिव्यक्तींच्या दृष्टान्तानें समष्टि व व्यष्टि यांच्या तादात्म्याचें वर्णन करणें व्यर्थ आहे.

**सिद्धान्ती**—पण “ लक्षण आणि प्रमाण यांच्या योगानें वस्तूची सिद्धि होते ” हा शास्त्रनियम तुला मान्य आहेना ?

**वादी**—हो. हा नियम मला मान्य आहे.

**सिद्धान्ती**—झालें तर. नैयायिकांनीं मानिलेल्या समवायाचें कांहीं लक्षण करितां येत नाही. व त्यास प्रमाणही नाही. तेव्हां त्याची कल्पना करणें व्यर्थ आहे.

**वादी**—असें कां ह्मणतां ? “ जो नित्य संबंध तोच समवाय ” असें समवायाचें लक्षण नैयायिक करित असतात. व गुणगुणी, जातिव्यक्ति इत्यादिकांतील नित्य संबंध प्रत्यक्षादि प्रमाणावरूनही सिद्ध होत असतो.

**सिद्धान्ती**—नैयायिकांनीं तोंडानें एकादें कांहीं सांगितलें ह्मणजे तें खरेंच ठरतें, असा कांहीं नियम नाही. कारण श्रुतीनें ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे, असा परम सिद्धान्त सांगितला आहे; व तो नैयायिकांच्या तोंडीं सांगण्यापेक्षां हजारों किंवा लाखों पटीनें अधिक प्राह्य आहे. अर्थात् समवायास नित्य मानणें, हें श्रुतिविरुद्ध होय. कारण तोही नित्य झाल्यास ब्रह्माची अद्वितीयता राहिली कोठें ?

**वादी**—तुमच्या अद्वैत सिद्धांतांतही अज्ञान, अज्ञान व चेतन यांचा संबंध इत्यादिकांस अनादिऽ व भावरूप मानिलें आहे, व जो जो अनादि भावरूप पदार्थ असतो तो तो नित्य असतो असा नियम आहे. तेव्हां हे अज्ञानादि अनेक नित्य पदार्थ असतांना ब्रह्माचें अद्वितीयत्व तरी कसे सिद्ध होणार ?

**सिद्धान्ती**—वेदान्तामध्ये ते अज्ञानादिक अनादि भावरूप पदार्थ ब्रह्मणे ठायीं आरोपित आहेत, असें मानिलें आहे. त्यामुळें ते अधिष्ठानरूप ब्रह्माहून भिन्न सत्तावाले नाहीत. ह्मणजे त्यांचें अधिष्ठान जें ब्रह्म त्याच्या सत्तेनें—( अस्तित्वानें ) च ते पदार्थही सत्तावान् होत असतात. कारण आरोपित ( भ्रामांमुळें भासणारे ) पदार्थ अधिष्ठानाच्या अस्तित्वानेंच अस्तित्ववान् झालेले असतात. जसें—रज्जूच्या ठायीं भासणारा सर्प किंवा शिंपीच्या ठायीं भासणारे रूषे रज्जूच्या व शिंपीच्या अस्तित्वानेंच “ आहे ” असें अस्तित्ववाले होते. रज्जु व शिंपी यांचा नाश झाल्यास आरोपित सर्प व रूषे हीं दोन्हीं नाहीशीं होतात. सारांश आरोपित पदार्थांस अधिष्ठानाच्या सत्तेहून भिन्न सत्ता नसते. त्यामुळें अज्ञानादि अनादि पदार्थ विद्यमान असतांनाही ब्रह्माच्या अद्वितीयत्वाची हानि होत नाही. कारण घट, पट इत्यादि जे भिन्न सत्तावाले पदार्थ असतात ते सद्वितीय असतात असा नियम आहे. शिवाय ते अज्ञानादि अनादि भाव पदार्थ आरोपित असल्यामुळें ब्रह्मरूप अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां त्यांचा बाध होतो. कारण जे अनादि भाव पदार्थ आरोपित नसतात तेच नित्य असतात. असें एक ब्रह्मच आहे. अर्थात् तेंच एक नित्य होय व अज्ञानादि जे आरोपित अनादि भावरूप पदार्थ आहेत ते तुमच्या समवायाप्रमाणें वस्तुतः अनित्यच होत. तात्पर्य श्रुतिदृष्ट्या पाहिल्यास नित्य समवायाची सिद्धि होत नाही. आतां युक्तीच्या दृष्टीनें विचार करून काय निष्पन्न होतें तें दाखवितों. तुझी नैयायिक गुण व गुणी, क्रिया व क्रियाचान्, अवयव व अवयवी, जाति व व्यक्ति आणि विशेष व नित्य द्रव्य यांचा

§ ब्रह्म, ईश्वर, जीव, अविद्या, अविद्येचा चैतन्याशी संबंध व अनादि पदार्थांचा परस्पर भेद हे सहा अनादि पदार्थ आहेत.

समवाय संबंध मानीत असतां. पण तो \* संबंधी जे गुणगुणी इत्यादि पदार्थ त्यांच्याहून भिन्न आहे कीं अभिन्न आहे ? प्रथम पक्ष जर स्वीकाराल ह्याजें तो समवाय आपल्या संबंधी पदार्थाहून निराळा आहे, असें जर ह्याणाल तर तो समवाय संबंधी पदार्थाशीं कोणत्या संबधानें संबद्ध झाला आहे ? ह्याजें गुण व गुणी किंवा क्रिया व क्रियावान् इत्यादिकांचा संबंध जसा समवाया (नित्य संबंधा) नें होतो तसा समवाय व गुण आणि समवाय व गुणी यांचा संबंध कोणत्या संबधानें होतो. एक तर संयोग संबधानें पदार्थ संबद्ध होतात. किंवा समवाय संबधानें ते संबद्ध होतात. अथवा तादात्म्य, सैनिकर्ष इत्यादि दुसरेही संबंध आहेत. त्यांपैकी कोणत्या संबधानें समवाय व समवायी यांचा संबंध होतो ? तें सांगा. त्यांचा संयोग संबंध होणें तर शक्य नाहीं. कारण दोन द्रव्यांचाच संयोग होत असतो. समवाय हें द्रव्य नव्हे, गुण, कर्म हीं मुद्धां द्रव्ये नव्हेत. तेव्हां संयोगावांचून दुसऱ्या कोणत्या तरी संबधानें ते संबद्ध होतात, असें तुझाला झटलें पाहिजे. आतां समवाय आपल्यासंबंधी पदार्थाशीं समवाय संबधानें संबद्ध होतो, असें जर ह्याणाल तर त्याच्यावर आत्माश्रय, अन्योन्याश्रय, चक्रिका व अनवस्था अशीं चार दृषणें घेतात. कशीं ह्याणून ह्याणाल तर सांगतां.

ज्याप्रमाणें गुण, गुणवान् पदार्थांमध्ये समवाय संबधानें रहातो त्याप्रमाणें समवायही गुण व गुणवान् पदार्थ यांचे ठायीं समवाय संबधानेच रहातो; असें जर ह्याणाल तर आह्मी असें विचारूं कीं हे दोन समवाय निरनिराळे आहेत कीं एकच. "एकच" असें जर ह्याणाल तर आत्माश्रय दोष येईल. कारण आपल्या स्थितीस आपलीच अपेक्षा असणें हें आत्माश्रयाचें लक्षण होय. समवाय व समवायी यांचा समवाय संबंध आहे, असें मानिल्यास व ते दोन्ही समवाय एकच आहेत, असें झटल्यास पहिल्या समवायाच्या स्थितीस दुसऱ्या समवायाची अपेक्षा असते असें उघड होतें. कारण ह्यावांचून समवाय व समवायी यांचा संबंध होणें शक्य नाहीं. अर्थात् आपल्या स्थिती (अस्तित्वा)स आपलीच अपेक्षा असणें हें आत्माश्रयाचें पूर्ण लक्षण येयें आहे. बरें हा दोष सुकविण्याकरितां

\* ज्यांचा संबंध हातो ते संबंधी. जसें—हात व पुस्तक यांचा संबंध झाल्यास ते दोन्ही पदार्थ संबंधी होत.

ते दोन्ही समवाय निरनिराळे आहेत झणून जर झणाल तर तो दुसरा समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्ये झणजे पहिला समवाय व समवायी पदार्थ यांमध्ये कोणत्या संबंधाने रहातो. संयोग संबंधाने राहणार नाहीं हें तर वर सांगितलेंच आहे. बरें समवाय संबंधाने रहातो झणून झणावें तर तो समवाय या दुसऱ्या समवायाहून निराळा आहे कीं ते दोन्ही एकच ? एकच झणून झटल्यास वरील आत्माश्रय दोष पुनः येतो व तो समवाय पहिल्या समवायामुळे रहातो झणून झणावें तर अन्योन्याश्रय दोष येतो. कारण पहिला समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्ये दुसऱ्या समवायामुळे राहिला होता व आतां हा दुसरा समवाय आपल्या समवायांमध्ये पहिल्या समवायामुळे रहातो असें सांगतां, हाच अन्योन्याश्रय दोष होय. झणजे आपल्या स्थितीस दुसऱ्या कोणाची अपेक्षा असणें व त्याच्या स्थितीस आपली अपेक्षा असणें हें अन्योन्याश्रयाचें लक्षण आहे. आतां या दोषांची निवृत्ति करण्याकरितां दुसरा समवाय आपल्या संबंधी पदार्थांमध्ये तिसऱ्याच एका समवायसंबंधाने रहातो, असें जर झटलें तर “ तो तरी आपल्या समवायी पदार्थांमध्ये कसा राहतो ” हा प्रश्न येतोच. व तो आपला आपणच रहातो झणून झटल्यास अन्योन्याश्रय व पहिल्या समवायामुळे रहातो झणून झटल्यास चक्रिका दोष प्राप्त होतो. आत्माश्रय व अन्योन्याश्रय यांची लक्षणें वर सांगितलीं आहेत. यास्तव आतां चक्रिका दोषाचेंच काय तें लक्षण सांगावयाचें आहे. पहिल्या समवायास आपल्या स्थितीकरितां दुसऱ्या समवायाची अपेक्षा असणें, दुसऱ्यास तिसऱ्याची अपेक्षा व तिसऱ्यास पुनः पहिल्याची अपेक्षा असणें हाच चक्रिका-दोष आहे. चक्र वर्तुळ असतें व त्याची गति वारंवार आपल्या मर्यादेंतच होत असते. त्याच्या बाहेर कधीही जात नाहीं. त्याप्रमाणें तेथेही एकास दुसऱ्याची अपेक्षा, दुसऱ्यास तिसऱ्याची व तिसऱ्यास पहिल्याची पुनः पहिल्यास दुसऱ्याची, दुसऱ्यास तिसऱ्याची व तिसऱ्यास पुनः पहिल्याची. अशा रीतीनें कितीही जरी फेऱ्या मारिल्या तरी या चक्रांतून सुटका होत नाही. झणून यास चक्रिका असें झणतात. या दोषांतून मोकळें होण्याकरितां तिसरा समवाय चवथ्या समवायामुळे आपल्या संबंधांमध्ये रहातो असें जर झणावें तर त्याच्या स्थितीकरितां पांचव्या समवायाची कल्पना करावी लागणार. पांचव्या करितां सहाव्या समवायाची कल्पना अवश्य होणार व

याप्रमाणें विश्रांतिरहित अशा समवायांचा प्रवाह मानावा लागणार; आणि त्यामुळे अनवस्था दोष प्राप्त होणार! तात्पर्य समवाय आपल्या संबधियांमध्ये संयोग संबधानें किंवा समवाय संबधानें रहातो, असें ह्मणतां येत नाहीं. आतां या दोन संबधांहुन निराळ्या अशा तिसऱ्याच एकाचा संबधानें तो आपल्या समवायी पदार्थांमध्ये रहातो ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण, संयोग व समवाय या दोन संबधांहुन निराळ्या संबध तुह्मांस सिद्ध करितां येत नाहीं. तें कसें ह्मणून विचाराल तर सांगतां. समवाय आपल्या समवायींमध्ये स्वरूप संबधानें रहातो, असें जर ह्मणाल तर स्वरूपसंबध ह्मणून कोणी एक संबध आहे हें कशावरून ? ह्मणजे या स्वरूप संबधाची सिद्धि तुह्मी कोणत्या प्रमाणानें करणार ? शिवाय तुह्मी एकदां स्वरूपसंबधाचा अंगीकार केलात कीं समवाय संबध एकीकडे राहून त्याची जागा हा नवा संबधच पटकावील. कारण स्वरूपसंबध ह्मणजे तादात्म्य; तद्रूपता. गुण व गुणी यांचें तादात्म्य प्रत्यक्ष आहे. घट व घटाचें रूप यांचा एकजीव झालेला प्रत्यक्ष दिसतो. पण समवायाची स्थिति तशी नाहीं. त्याची सिद्धि अनुमानावरून होते. व्यवहारांत अनुमानापेक्षां अनुमनाची योग्यता अधिक मानितात. त्यामुळे स्वरूपसंबध ग्राह्य होऊन समवाय अग्राह्य ठरेल. आतां हे सर्व दोष घालविण्याकरितां समवाय गुण व गुणी यांहुन भिन्न नून तद्रूपच आहे, असें जर ह्मणाल तर पूर्वीच्याहुनही मोठा दोष येईल. ह्मणजे तुमचा अज्ञानसिद्धांत होईल. आपल्या सिद्धांताच्या विरुद्ध बोलणें हें अपसिद्धान्ताचें सामान्य लक्षण आहे. तुह्मी समवाय हा पदार्थ गुणी (द्रव्य) व गुण यांहुन निराळ्या मानीत असतां. तेव्हां तो गुणादिकांहुन अभिन्न आहे, असें ह्मणतां कामां नये. तात्पर्य कोणत्याही रीतीने समवायाच्या स्वरूपाची सिद्धि होत नाहां. तसेंच त्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं. कारण समवाय अतींद्रिय आहे, असें तुह्मीच सांगत असल्यामुळे तो प्रत्यक्ष हाऊं शकत नाहीं. अतींद्रिय ह्मणजे इंद्रियांस सोडून असणारा; इंद्रियांचा विषय न होणारा. अर्थात् अशा समवायाचें इंद्रियांच्या द्वारा ज्ञान व्हाणें शक्य नाहीं व जें जें इंद्रियांच्या द्वारा ज्ञान होणारें तें तें अप्रत्यक्ष होय. शिवाय घटामध्ये रूप समवायसंबधानें रहाते, हा संकेत केवळ तुमच्या कल्पनामय आहे. तो सर्व शास्त्रकारांस मान्य नाहीं. त्यामुळे तिला प्रमाण ह्मणतां

येत नाही. याप्रमाणें हेतुरूप लिंगाचाच अभाव असल्यामुळे समवायाचें अनुमानही होऊं शकत नाही.

**वादी**—रूपवान् घट आहे, अशी जी केवळ “घट आहे” या वाक्या-हून निराळ्याप्रकारची बुद्धि होते ती रूप हें विशेषण व घट हें विशेष्य यांच्या योगानें होत असते. अशा बुद्धीस विशिष्ट बुद्धि असें ह्मणतात. कारण जी बुद्धि विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधास विषय करिते तिला विशिष्ट बुद्धि ह्मणतात. ज्याप्रमाणें दंडी पुरुष ( दंडवाला पुरुष ), या वाक्यावरून होणारी बुद्धि केवळ पुरुषास विषय करीत नाही. तर दंड व पुरुष या दोघांच्या संयोगास विषय करिते. ( संयोग हा एक संबंध आहे, हें वर स्पष्ट झालेंच आहे. ) त्याप्रमाणें “रूपवान् घट” ही विशिष्टबुद्धि त्या रूपगुणरूप विशेषणाच्या व घटरूप विशेष्याच्या समवायसंबंधास विषय करिते. अशा-प्रकारचें अनुमान प्रमाण असतांना तें नाही ह्मणून ह्मणणें अयोग्य आहे.

**सिद्धान्ती**—तुझी सांगतां त्या रितीनें समवायाची तर सिद्धि होत नाहीच, पण उलट त्यांच्या तादात्म्याची मात्र सिद्धि होते. कारण समवायाच्या लक्षणाचें व प्रमाणाचें निरूपण करितां येत नाही, हें वर सांगितलेंच आहे; व समवायाची असिद्धि झाली असतां जाति व व्यक्ति यांचा तादात्म्यसंबंधच सिद्ध होतो. सारांश पूर्वोक्त जाति-व्यक्तींच्या दृष्टान्तानें समष्टि व व्यष्टि-सूक्ष्मशरीरांचा तादात्म्य संबंध संभवतो. या समवायाविषयीं तार्किकांमध्येही ऐकमत्य नाही. ह्मणजे त्यांच्यामध्येही बराच मतभेद आहे. कोणी समवायास अतींद्रिय मानितात; कोणी प्रत्यक्ष मानितात. कोणी त्यास एक मानितात; कोणी अनेक मानितात. सारांश या काल्पनिक समवायाविषयीं त्यांच्या कल्पकांमध्येच जर एवढा मोठा वाद आहे तर श्रुतिबाह्य कल्पनेस सुळीच बारा न देणाऱ्या आह्मां वेदान्त्यांस त्याचें सुळीच महत्त्व न वाटल्यास त्यांत आश्चर्य तें कोणतें ?

**वादी**—असें जरी आहे, तरी समष्टि सूक्ष्मशरीर व व्यष्टि सूक्ष्मशरीर यांचे तादात्म्य संभवत नाही. कारण कार्याचा उपादान कारणाशीं तादात्म्यसंबंध असतो. जसें—वन्नरूप कार्याचा त्याच्या सुतांशीं ह्मणजे तंतुरूप कारणाशीं तादात्म्यसंबंध आहे. पण व्यष्टि व समष्टि यांमध्ये कार्यकारणभाव नाही. ह्मणजे व्यष्टीचें समष्टि हें उपादान कारण नव्हे. तर पूर्वी (पृष्ठ ६७) सांगितल्याप्रमाणें

आकाशादि पांच सूक्ष्म भूतें हें त्याचें उपादान कारण आहे. यास्तव व्यष्टि-समष्टीचें तादात्म्य आहे, असें वर्णन करणें असंगत होय.

**सिद्धान्ती**—जी अपंचीकृत सूक्ष्मभूतें व्यष्टि सूक्ष्मशरीरांचें उपादान कारण आहेत तींच समष्टि सूक्ष्मशरीराच्या अंतर्गत आहेत. ह्मणजे तीं सूक्ष्मभूतें समष्टि सूक्ष्मशरीराहून भिन्न नाहींत. त्यामुळें त्यांचा उपादान-उपादेयभाव संभवतो. अर्थात् त्यांचा तादात्म्यसंबंध आहे, असें वर्णन करणें अयोग्य नव्हे.

असो; हें सूक्ष्मशरीर, व अविद्या, काम आणि कर्म यांच्या समुदायास पुर्यष्टक असें ह्मणतात. पुर्यष्टक ह्मणजे आठ पुरींचा समूह. १ पांच ज्ञानेंद्रियें, २ पांच कर्मेंद्रियें, ३ पांच प्राण, ४ अंतःकरण चतुष्टय, ५ पांच सूक्ष्मभूतें, ६ अविद्या, ७ काम व ८ कर्म हीं तीं आठ पुरें होत. यांच्या समूहास पुर्यष्टक ह्मणतात. या आठ पुरींतील पहिल्या पांचांचें वर्णन वर होऊन गेलें आहे. यास्तव शेवटच्या तीन पुरींचें मात्र वर्णन करितों.

येथें अविद्या शब्दानें कार्यावियेचें ग्रहण करावें. अन्य पदार्थांच्याठायीं अन्य पदार्थांची बुद्धि (भावना) होणें, हीच कार्य-अविद्या होय. हिचे-१ अनित्य पदार्थांचे ठायीं नित्यबुद्धि, २ अशुद्ध पदार्थांचे ठायीं शुद्धबुद्धि, ३ जें सुखरूप नव्हे त्याच्याठायीं सुखबुद्धि ४ व जो आत्मा नव्हे त्याच्याठायीं आत्मबुद्धि, -असे चार भेद आहेत. स्वर्गलोक, ब्रह्मलोक इत्यादि जरी वस्तुतः अनित्य आहेत तरी कर्म, उपासना इत्यादिकांचें तें फल असल्यामुळें, ते नित्य होत, अशी बुद्धि करणें हें पहिल्या प्रकारच्या अविद्येचें उदाहरण होय. मल, मूत्र, रक्त, मांस, हाडें, कफ इत्यादि अशुद्ध पदार्थांनीं भरलेल्या आपल्या व स्त्रीपुत्रादिकांच्या शरीराचे ठायीं शुद्धबुद्धि ठेवणें, हें दुसऱ्या प्रकारच्या कार्यावियेचें उदाहरण आहे. संसारांत क्षणेंक्षणें होणारी जी पीडा ( दुःख ) तिला सुख समजणें व निषिद्ध हिंसा, सुरापान इत्यादि जां दुःखाचीं साधनें त्यांस सुखाचीं साधनें समजणें हें तिसऱ्या कार्यावियेचें उदाहरण आहे; आणि देह, इंद्रिये इत्यादि जे अनात्म ( आत्मा नसलेले ) पदार्थ त्यांच्याठायीं अहं ( मी ) अशी भावना ठेवणें हें चवथ्या कार्यावियेचें उदाहरण होय. हें अविद्येचें निरूपण झालें.

आतां काम व कर्म ह्मणजे काय तें सांगतां. ही अमुक एक वस्तु मला प्राप्त व्हावी अशाप्रकारची जी अंतःकरणाची वृत्ति तोच काम होय. यास संस्कृत भाषेंत राग असेंही ह्मणतात. कर्म संचित, आगामि ( क्रियमाण ) व प्रारब्ध असें तीन



प्रकारचें आहे. व त्या तीन प्रकारच्याही कर्मांचे निषिद्ध व विहित असे दोन प्रकार आहेत. ह्यणजे निषिद्ध, संचित, निषिद्ध आगामि व निषिद्ध प्रारब्ध आणि विहित संचित, विहित आगामि व विहित प्रारब्ध असे एकंदर त्याचे सहा प्रकार होतात. संध्यावंदन, अग्निहोत्र इत्यादि कर्में विहित होत; कारण शास्त्रानें त्यांचें विधान केलें आहे. श्रुतिस्मृतिरूप शास्त्रानें जें करावें ह्यणून सांगितलेलें असतें तें विहित होय. ब्राह्मणाची हत्या, सुरापान, सोन्याची चोरी इत्यादि निषिद्ध कर्में होत. कारण श्रुतिस्मृतिरूपशास्त्रानें त्यांचा “ कहे नये ” असा निषेध केलेला आहे. विहित कर्मांपासून पुरुषाचे ठायीं धर्म उत्पन्न होतो व निषिद्ध कर्मांपासून अधर्म उत्पन्न होतो. या धर्माधर्मास शास्त्रामध्ये अदृष्ट किंवा अपूर्व असेंही ह्यणतात. धर्मरूप अदृष्ट पुरुषास सुखरूप फल देतें व अधर्मरूप अदृष्ट पुरुषास दुःखरूप फल देतें.

आतां संचित, आगामि व प्रारब्ध यांचें स्वरूप सांगतों—पूर्वी अनेक जन्मीं किंवा या जन्मीं केलेलें जें शुभाशुभ कर्म, कांहीं प्रतिबंधामुळे आपलें फल न देतां अदृष्टरूपानें रहातें तें संचित होय. तत्त्वज्ञानानंतर घडणारें जें कर्म तें आगामि कर्म होय, व संचित कर्मांतील जें बलवान् कर्म या वर्तमान देहाच्या उत्पत्तीस कारण होतें, तें प्रारब्ध कर्म होय.

आतां त्या कर्मांचा नाश कसा होतो तें सांगतों. संचित व क्रियमाण या कर्मांचा फलाच्या भोगानें, विरोधि कर्म केल्यानें आणि ब्रह्मसाक्षात्कारानें क्षय होतो. वस्तुतः प्रत्यक्ष क्रिया तर, क्रिया संपर्तांच नाहींशी होते. पण त्या क्रियेपासून उत्पन्न होणारें धर्मरूप किंवा अधर्मरूप अदृष्ट वरील तिन्हीपैकीं कांहींतरी एक होईपर्यंत रहातें. प्रारब्ध कर्मांच्या नाशाचा एकच उपाय आहे व तो भोग हाच होय. ह्यणजे प्रारब्धकर्म भोगावाचून कधीही क्षीण होत नाहीं. विरोधि कर्म व तत्त्वज्ञान हे उपाय प्रारब्धाच्या नाशास कारण होत नाहींत. “ केलेलें शुभ व अशुभ कर्म अवश्य भोगलें पाहिजे.”\* “ शेंकडों कोटी कल्पानींही केलेलें कर्म भोगल्यावांचून क्षीण होत नाहीं.”† हीं वचनें भोगानेंच कर्मांचा नाश होतो, असें सांगत

\* अवश्यमेव भोक्तव्यं कृतं कर्म शुभाशुभम् । † नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ।

आहेत. तसेच “ जे \*अज्ञानामुळे घडलेले कर्म असते ते प्रायश्चित्तांनी नाहीसे होते. ” हे वचन प्रायश्चित्त-कर्मांमुळे पापकर्म नष्ट होतें, असे सांगत आहे. पण त्यांतूनही प्रायश्चित्तांमुळे पापकर्मांचाच कायतो नाश होतो; व कर्मनाशानदीच्या जलास स्पर्श केला असतां पुण्यकर्मांचा नाश होतो. त्याचप्रमाणें “ १ ब्रह्मसाक्षात्कार झाला असतां विद्वान् पुरुषाच्या प्रारब्धकर्मांचाचून इतर कर्मांचा ( ह्यणजे संचित व क्रियमाण कर्मांचा ) नाश होतो. ” व “ २ ज्ञानरूप अग्नि सर्व कर्मांचें भस्म करितो ” अशीं श्रुतिस्मृतिवचने आहेत; व तीं ब्रह्मज्ञानानें कर्मांचा क्षय होतो, असे सांगतात. “ प्रारब्धऽ कर्म भोगानें क्षीण होतें; ” “ विद्वान्+ पुरुष फळ भोगून प्रारब्ध कर्मांचा क्षय करितो व शरीर-पाता ( मरणा ) नंतर निर्विशेष ब्रह्मभावास प्राप्त होतो ” इत्यादि वचनें केवळ भोगानेंच प्रारब्ध कर्मांचा क्षय होतो, असे स्पष्ट सांगत आहेत. तस्मात् भोग, प्रायश्चित्त, विरोधी कर्म व ज्ञान यांच्या योगानें कर्मांचा नाश होतो, ही गोष्ट शास्त्रसिद्ध आहे.

**वादी**—हे तुमचें ह्यणणें मला समजलें. पण त्याविषयीं अजून एक शंका आहे. प्रायश्चित्त किंवा तत्त्वज्ञान यांच्या योगानें संचित कर्मांचा नाश होणें संभवेल, पण तत्त्वज्ञानानंतर घडणाऱ्या आगामि कर्मांचा नाश त्याच ज्ञानानें कसा होईल ?

**सिद्धान्ती**—ज्ञानी पुरुषास ज्ञानाच्या प्रभावानें त्या आगामि कर्मांचा लेप होत नाही; व त्यामुळे तीं आगामि ( क्रियमाण ) कर्मे तत्त्वज्ञ पुरुषास फल देण्यास समर्थ होत नाहींत. आपलें फल देण्यास असमर्थ होणें ह्याच त्यांचा नाश होय. याविषयीं “ ज्ञानऽ ह्यतोऽच ज्ञान्याच्या संचित कर्मांचा नाश होतो व ज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा त्यास लेप लागत नाही; ”

\* प्रायश्चित्तेरपेत्येनो यदज्ञानकृतं भवेत् ।

१ क्षीयन्ते चास्य कर्माणि तस्मिन् दृष्टे पावर ।

‡ ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्नसाःकुर्वते तथा ।

§ प्रारब्धं भोगतो नश्येत् ।

+ भोगेन द्वितरे क्षपयित्वा संशयते ।

§ तदधिगम उत्तरपूर्वाघयोरश्लेषविनाशौ तद्यपदेशात् । ब्र. सु. अ. ४.

असा श्रुतीने स्पष्ट निर्देश केला आहे. ” अशा अर्थाचे वेदान्त सूत्र प्रमाण आहे. आतां या सूत्रांत ज्या श्रुतीचा हवाला दिलेला आहे त्या श्रुति कोणत्या तें मी सांगतों. “ \$ ज्याप्रमाणें मुंजा नामक गवताची काडा अर्थांत टाकिली असतां ती तत्काल दग्ध होते त्याप्रमाणें या विद्वान् पुरुषाचीं सर्व पूर्व संचित कर्म ब्रह्मज्ञानरूप अग्नीच्या योगानें दग्ध होतात, ” या अर्थाची श्रुति, ज्ञानाच्या योगानें तत्त्ववेत्त्याच्या संचित कर्मांचा नाश होतो, हें सांगते व “ \*ज्याप्रमाणें जलांतील कमलाच्या पानास जलाचा लेप होत नाही त्याप्रमाणें तत्त्ववेत्त्यास पापाचा लेप होत नाही, ” अशा अर्थाची श्रुति, विद्वान् पुरुषास आगामि कर्मांचा लेप होत नाही, असे सांगते. या सूत्रामध्ये व श्रुतीमध्ये जो पाप शब्द आला आहे तो पुण्यकर्मांची उपलक्षक आहे. ह्मणजे त्यावरून पुण्यकर्मांचेही ग्रहण करावें. अर्थात् विद्वानाच्या संचित व क्रियमाण पापपुण्यांचा क्षय होतो, असे समजावें. कारण “ त्याचें पुण्यकर्म सुहृदांस व पापकर्म शत्रूंंस प्राप्त होतें ” या अर्थाची श्रुति विद्वानाची आगामी पुण्यकर्म त्याच्या निष्काम भक्तांस प्राप्त होतात व आगामी पापकर्म त्याच्या निदकांस प्राप्त होतात, असे सांगत आहे. यास्तव पूर्वोक्त पापशब्दाचा-पुण्य व पाप-असा अर्थ समजावा.

आतां ब्रह्मसाक्षात्काराने कर्मनाशमात्र होतो, त्यावाचून दुसरें काहीं होत नाही, असे कोणी समजेल; पण तें बरोबर नाही कारण आत्मसाक्षात्कार झाला असतां अविद्यादि पांच क्लेशांचाही नाश होतो. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे ते पांच क्लेश होत. अविद्या कार्यरूप व कारणरूप अशी दोन प्रकारची आहे व तिचें निरूपण पूर्वीच झालेले आहे. अहंकाराची जी सूक्ष्म अवस्था तीच अस्मिता होय. हिलाच अहंकाराचें बीज झटले तरी चालेल. या अस्मितेलाच सांख्य शास्त्रांत महत्तत्त्व व वेदांतशास्त्रांत सामान्य अहंकार असें ह्मणतात. हा अमुक अमुक पदार्थ मला प्राप्त व्हावा अशी जी अंतःकरणाची वृत्ति तोच राग होय. द्वेष ह्मणजे क्रोध. एकदां

\$ तद्यथेषीकातूलमग्नौ प्रोतं प्रद्यूतैवं हास्य सर्वे पाप्मानः प्रदूयन्ते ।

\* यथा पुष्करपलाशे आपो न श्लिष्यन्त एवमेवंविदि पापं कर्म न श्लिष्यते ।

† सहदः साशुक्रत्यं द्विषन्तः पापकृत्यं ।

स्वीकार केलेल्या देहादि पदार्थांचा पुनरपि त्याग करण्याची इच्छा न करणे किंवा त्याच्या त्यागाची कल्पनाही असह्य होणे, हा अभिनिवेश होय. या पांच क्लेशांची ब्रह्मसाक्षात्काराच्या योगानें निवृत्ति होते. कशावरून ह्मणून ह्मणाल, तर सांगतो. “ हा साधक, स्वयंप्रकाश परब्रह्माचा “ मी ब्रह्म आहे ” अशाप्रकारें साक्षात्कार झाला असतां अविद्यादि सर्व ( पांच ) पाशां ( क्लेशां )-पासून मुक्त होतो. ” अशा अर्थाची श्रुति याविषयी प्रमाण आहे. असो; आतां या प्रासंगिक विचारास सोडून प्रकृत विषयाकडे वळूं या.

येथपर्यंत सूक्ष्मशरीराच्या उत्पत्तीचें निरूपण केलें. आतां यापुढें स्थूल भूतांच्या उत्पत्तीचा प्रकार सांगावयाचा आहे. पंचीकरण भावास प्राप्त झालेल्या पांच भूतांस स्थूल भूते ह्मणतात. हीं पूर्वोक्त अपंचीकृत पंचभूतांतील तमोगुणाच्या अंशांपासून उत्पन्न होतात. पण पंचीकरण कसें होतें तें प्रथम सांगितलें पाहिजे. ज्यांच्यामध्ये तमोगुण मुख्य आहे व दुसरे दोन गुण केवळ अंशरूप आहेत, अशा पांच सूक्ष्मभूतांचे प्रथम बरोबर दोन दोन भाग करावे व त्यांतील प्रत्येक भूताच्या एकेका अर्ध्या भागास एकीकडे ठेवून राहिलेल्या दुसऱ्या भागांचे चार चार भाग करावे. ह्मणजे प्रत्येक भूताचा एक अष्टमांश, या प्रमाणाचे हे सर्व मिळून वीस भाग होतात. नंतर राखून ठेविलेल्या आकाशाच्या अर्ध्या भागांत वायु, तेज, आप, व पृथ्वी यांचा प्रत्येकीं एकेक अष्टमांश भाग मिळवावा. ह्मणजे आकाशाचें  $(\frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{2} + \frac{1}{2} = १)$  हें प्रमाण होतें व तें पंचीकृत झालेलें असल्यामुळें त्यास पंचीकृत आकाश असें ह्मणतात. तसेंच वायूच्या अर्ध्या भागांत आकाश, तेज, आप व पृथ्वी यांचा प्रत्येकीं आठवा भाग मिळविला असतां पंचीकृत वायु होतो; तेजाच्या अर्ध्या भागांत तेजावांचून इतर भूतांचे अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत तेज होतें; आपाच्या अर्ध्या भागांत जलावांचून इतर भूतांचे अष्टमांश मिळविले असतां पंचीकृत जल होतें व पृथ्वीच्या अर्ध्या भागांत आकाश, वायु, तेज व जल यांचे अष्टमांश मिळविले असतां स्थूल-पंचीकृत पृथ्वी होते. हा पंचीकरणाचा एक प्रकार झाला.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार या पंचीकरणाचा निराळाच प्रकार सांगतात. तो असा—प्रत्येक भूताचे दोन विषम भाग करावे. अर्थात् एक

१ ज्ञात्वा देवं मुच्यते सर्वपाशैः ।

भाग चार अंशांचा व दुसरा एक अंशाचा. म्हणजे पहिल्या भागांत भूताचा  $\frac{1}{4}$  अंश व दुसऱ्यांत  $\frac{3}{4}$  अंश येतो. पुनः त्या दुसऱ्या अंशाचे सारखे पांच भाग करावे. ह्याजणे त्या प्रत्येकांत भूताचा एक-पंचविसांश येतो. पुढे भूतांच्या पांची मोठ्या भागांत क्रमानें, एक-एक असे हे सर्व भाग मिळवावे. असे केल्यानें प्रत्येक स्थूल भूतांत एकवीस-पंचविसांश मूल भूत व चार पंचविसांश इतर चार भूतें येतात; व याप्रमाणें तें एक पूर्ण भूत होतें. उदाहरणार्थ-आकाश हें भूत घेतल्यास त्यांत पंचीकरणाच्या या दुसऱ्या रीतीप्रमाणें आकाशाचे एकवीस भाग, वायूचा एक भाग, तेजाचा एक भाग, जलाचा एक भाग व पृथ्वीचा एक भाग असतो. तसेंच वायु हें तत्त्व घेतल्यास त्यांत वायूचे एकवीस भाग, आकाशाचा एक भाग, तेजाचा एक भाग, जलाचा एक भाग व पृथ्वीचा एक भाग मिळून एकंदर पंचवीस भाग असतात. तेज, जल व पृथ्वी यांतील भागाही असेच असतात, असें समजावें.

पंचीकरणाच्या या दोन्ही प्रकारांत जो भेद आहे तो असा-पहिल्या पद्धतीप्रमाणें प्रत्येक स्थूल भूतांत एक द्वितीयांश तें भूत, व प्रत्येकीं एक-अष्टमांश याप्रमाणें सर्व मिळून एक द्वितीयांश दुसरीं चार भूतें येतात; आणि दुसऱ्या पद्धती-प्रमाणें प्रत्येक स्थूल भूतांत एकवीस-पंचवीसांश मुख्य भूत व प्रत्येकीं एक पंचवीसांश याप्रमाणें सर्व मिळून चार-पंचविसांश इतर चार भूतें येतात.

त्रिभुवर्णियां वाचस्पतिभिरांचे कांहीं निराळेंच ह्याणें आहे. तें असें—छान्दोग्य उपनिषदामध्ये तेज, जल व पृथ्वी या तीन भूतांचीच उत्पत्ति सांगून “ त्या\* पृथ्वी, आप व तेज यांतील प्रत्येकास त्रिवृत् (तिघांची मिसळ) करितों ” असे ह्याणून परमेश्वरानें त्यांचें त्रिवृत्करण केलें, असें स्पष्ट द्याटलें आहे. त्रिवृत्करणाचा प्रकार असा-प्रत्येक भूताचे सारखे दोन भाग करावे व संतर त्यांतील एक एक भाग निराळा राखून ठेऊन नंतर तेजाच्या दुसऱ्या भागाचे पुनः दोन भाग करावे. त्यांतील एक जलाच्या राखून ठेविलेल्या भागामध्ये व दुसरा पृथ्वीच्या अर्ध्या भागामध्ये मिळवावा. त्याचप्रमाणें जलाच्या दुसऱ्या अर्धाचे दोन भाग करून त्यांतील एक तेजाच्या अर्ध्या भागामध्ये व दुसरा पृथ्वीच्या अर्ध्या भागामध्ये मिळवावा व पृथ्वीच्या अर्ध्या भागाचीही तशीच व्यवस्था करावी, असें केल्यानें तेजादि तिन्ही भूतें

\* तासां त्रिवृत् त्रिवृत् एकैकं करवाणि ।

त्रिवृत्त होतात. या त्रिवृत्करणाविषयीं ती पूर्वोक्त श्रुति व व्यास भगवानांचें सूत्र † प्रमाण आहे. पंचीकरणाविषयीं मात्र अशा प्रकारचें कोणतेंही सूत्र किंवा श्रुतिवचन नाही. यास्तव पंचीकरण असंगत असून त्रिवृत्करणाच प्रामाणिक आहे.

पण हें ह्यणणें श्रीमच्छंकराचार्यादि इतर आचार्यांच्या मताच्या विरुद्ध आहे. कारण ते म्हणतात कीं, यजुर्वेदाच्या तैत्तिरीय श्रुतीमध्ये आकाशादि पांच भूतांची उत्पात्ति सांगितलेली आहे. तिच्याशीं विरोध येऊं नये ह्यापून छान्दोग्यांतही आकाश व वायु यांच्या उत्पत्तीनंतर तेजादिकांची उत्पत्ति झाली असें समजावें आणि छान्दोग्य श्रुति व सूत्र यांमध्ये “त्रिवृत्त” असा जो शब्द आला आहे त्याचा अर्थ उपलक्षणें पंचीकरण असाही करावा. कारण त्रिवृत्त या शब्दाकडेच लक्ष देऊन जर पंचीकरणाचा अव्हेर केला तर आकाश व वायु यांच्या शब्द व स्पर्श या गुणांची पृथ्वी, जल व तेज यांच्या ठायीं जी प्रतीति येते ती अयोग्य होईल. कारण पंचीकरण न मानल्यामुळें पृथ्वी इत्यादि भूतांत आकाश व वायु नाहीत, हें उघड आहे; व तीं भूतेंच जर पृथ्वीमध्ये नाहीत तर त्यांचे गुण तरी कसे असणार? यास्तव तेजादि तीन भूतांमध्ये शब्द व स्पर्श या गुणांचा प्रत्यक्ष अनुभव येत असल्यामुळें त्रिवृत्त या शब्दाकडेच नुस्तें पाहून पंचीकरणाचा अव्हेर करणें युक्त नव्हे. हें आचार्यांचें ह्यणणें किती संयुक्तिक आहे, हें सुज्ञ वाचक जाणतीलच.

आतां—पंचीकरणाच्या योगानें जर सर्व भूतांचा एकीभाव (एकता) मानली तर ही पृथिवी, हें जल इत्यादि प्रकारें विशेष व्यवहार संभवणार नाही. प्रत्येक स्थूलभूतामध्ये दुसरींही चारी भूतें रहात असल्यामुळें नुस्त्या एकेका भूताची प्रतीति येणें अशक्य आहे.—अशी कोणी शंका घेईल. यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. पंचीकृत प्रत्येक भूतांत जरी इतर भूतें असलीं तरी मुख्य भूताचा अंश त्यामध्ये अधिक असतो; व इतर भूतांचा अल्प असतो. हें वरील पंचीकरणाच्या दोन्ही प्रकारांवरून सहज समजण्यासारखें

† संज्ञामूर्तिकृप्तिस्तु त्रिवृत्कुर्वत उपदेशात् । या सूत्राचा अर्थ—नाम व रूप यांस व्यक्त करणें हें त्रिवृत्करणाच्या परमेश्वराचेंच कार्य आहे. कारण छान्दोग्यांत तसें सांगितलें आहे.

आहे. त्या अधिक अंशास उद्देशूनच ही पृथ्वी आहे; हे जल आहे; या प्रकारचा विशेष व्यवहार होतो. तस्मात् पंचीकरण झाल्यावरही असा व्यवहार होणें अशक्य नाही. श्रीव्यास व भगवान् भाष्यकार यांनीं सूत्र व व भाष्य यांच्यामध्ये हीच व्यवस्था सांगितलेली आहे.

आतां हें पंचीकरण करण्याचे प्रयोजन काय तें सांगितलें पाहिजे. पूर्वीं रीतीनें भूतांचें पंचीकरण झालें असतां पंचीकृत आकाशामध्ये शब्द गुण व्यक्त होतो; वायूमध्ये शब्द व स्पर्श हे दोन गुण व्यक्त होतात; तेजामध्ये शब्द, स्पर्श व रूप असे तीन गुण व्यक्त होतात; जलामध्ये शब्द, स्पर्श, रूप, व रस असे चार गुण व्यक्त होतात; व पंचीकृत पृथ्वीमध्ये शब्द, स्पर्श, रूप, रस, व गंध हे पांच गुण व्यक्त होतात. शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध हे पांच गुण क्रमानें अपंचीकृत सूक्ष्म आकाश, वायु, तेज, आप व पृथ्वी यांमध्ये जरी पूर्वींच होते तरी ते प्रत्यक्षज्ञानाच्या योग्य नव्हते. पण तेंच पंचीकरण केल्यावर ते प्रत्यक्ष ज्ञानाच्या योग्य झाले. इंद्रियद्वारा प्रत्यक्ष-योग्य होणें हाच त्यांचा व्यक्तपणा होय. त्या गुणांतीलही एकेका भूताचा एकेकच असाधारण गुण असून इतर गुण कारणांतून प्राप्त झालेले आहेत, असें समजावें. जसें—पृथ्वीमध्ये असाधारण ह्यणजे पृथ्वीवाचून इतर कोठेही नसणारा असा गंध हा एकच गुण असून शब्द, स्पर्श, रूप व रस हे चार तिच्या आकाशादि चार कारणांचे आहेत. हाच प्रकार जलादि भूतांच्या गुणांविषयीही जाणावा.

असो; त्या पंचीकृत भूतांपासून ब्रह्मांडाची उत्पत्ति झाली. त्या ब्रह्मांडामध्ये सात ऊर्ध्व व सात अधोलोक असे एकंदर चवदा लोक उत्पन्न झाले. सचेतन ब्रह्मांडासच विराट ह्यणतात. त्या विराट पुरुषापासून मनु व शतरूपा झाली. ब्रह्मांडांतिल पृथ्वीपासून औषधी व वनस्पती उत्पन्न झाल्या. औषधीपासून अन्न निर्माण झालें. पित्यानें खाल्लेल्या अन्नाचा “रेत” हा परिणाम झाला व मातेनें खाल्लेल्या अन्नाचा “शोणित” हा परिणाम झाला; आणि पित्याचें रेत व मातेचें शोणित यांच्या संयोगापासून स्थूल शरीर झालें. हे स्थूल शरीर जरायुज, अंडज, स्वेदज व उद्भिज्ज असें चार प्रकारचें आहे. मातेच्या उदरांत गर्भास आच्छादित करणारे जें चांबडें असतें त्यास जरायु हें नांव आहे. (यास मराठी भाषेत वार असें ह्यणतात.) या जरायु-

पासून जें शरीर उत्पन्न होतें त्यास जरायुज ह्मणतात. मनुष्य, गाय, घोडा, बकरें, वानर, व्याघ्र, सिंह इत्यादिकांचीं जरायुज शरीरें आहेत. जीं शरीरें अंड्यांतून निघतात त्यांस अंडज ह्मणतात. सर्व पक्षी व सर्प, मासे इत्यादिकांची शरीरें अंडज होत. एका प्रकारच्या उष्णतेस स्वेद ह्मणतात. अशा स्वेदापासून उत्पन्न होणाऱ्या शरीरांस स्वेदज शरीरें ह्मणतात. उवा, मशक, ढेंकूण, किडे इत्यादिकांची शरीरें स्वेदज होत. आणि भूमीचा भेद करून आपल्या आपल्या बीजापासून जें शरीर उत्पन्न होतें त्यास उद्भिज्ज असें ह्मणतात. वृक्ष, वेळी, गवत इत्यादिकांची शरीरें उद्भिज्ज होत. पण यावर अशी शंका येते कीं, ज्याप्रमाणें मनुष्य, पशु, पक्षी, कृमि, ढेंकूण इत्यादिकांच्या शरीरांकडे पाहून, हें जीवात्म्याचें शरीर आहे, अशी प्रतीति येते त्याप्रमाणें वृक्ष, वेळी इत्यादिकांकडे पाहून येत नाही. यास्तव त्यांस शरीरें ह्मणणें युक्त नव्हे. पण ही शंका विचार करूं लागलें असतां टिकत नाही. वृक्षादिकांच्या आकारांशीं प्राणवायूचा संबंध झालेला असतो व ज्या ज्या द्रव्याशीं प्राणवायूचा संबंध होतो तें तें द्रव्य शरीर असतें. आतां मनुष्यादि शरीरांशीं झालेला प्राणवायूचा संबंध जसा प्रत्यक्ष दिसतो तसा वृक्षादिकांच्या शरीरांशीं झालेला प्राणवायूचा संबंध दिसत नाही, हें खरें; पण त्याची सिद्धि अनुमानावरून होते. वृक्षादिकांच्या शरीरांशीं प्राणवायूचा जर संबंध नसता तर त्यांची वाढ झाली नसती व तुटलेल्या टाळ्या पुनः फुटल्या नसत्या. कारण कोणत्याही पदार्थाची वाढ होणें किंवा त्याची क्षतें भरून येणें, हें प्राणवायूचेंच कार्य आहे. सुकलेल्या वृक्षादिकांची वाढ होत नाही, व त्याचे तुटलेले अवयव भरून येत नाहीत हेंही प्रसिद्ध आहे. त्यामुळेंच आपण—हें झाड मेलें किंवा वाळलें—असें समजतां. पण मरणें किंवा सुकणें ह्मणजे प्राणवायुरहित होणेंच आहे. तात्पर्य वृक्ष, वेळी इत्यादिकांशींही प्राणवायूचा संबंध असल्यामुळें त्यांचे आकार हीं त्यांचीं शरीरेंच होत. शिवाय याविषयीं शास्त्राचेंही अनुकूल प्रमाण आहे. स्मृत्या, पुराणें इत्यादिकांमध्ये “ नर्मदानदीच्या तीरावर उत्पन्न झालेल्या वृक्षांस परम गति मिळते ” व “ गुरूचा अपमान करणारे, ब्राह्मणांस वादांत जिंकणारे इत्यादि दुष्ट, श्मशानांमध्ये वृक्ष होऊन रहातात व त्यांच्यावर गिधाडें, कावळे इत्यादि दुष्ट पक्षी वास करतात ” असें वर्णन आढळतें. त्यावरून वृक्षादि—शरीरें जीवात्म्यांनीं युक्त



असतात, असे ठरते. सारांश, वृक्ष, वेली, गवत इत्यादि उद्भिज्ज-शरीरेंच आहेत, यांत काहीं शंका नाही.

हे स्थूल शरीर समष्टि व व्यष्टि असे दोन प्रकारचे आहे. पंचीकृत पंचमहाभूतें, त्यांचें कार्य-ब्रह्मांड व ब्रह्मांडांतील सर्व कार्ये या सर्वांस मिळून समष्टि स्थूल शरीर ह्मणतात. अथवा ज्याप्रमाणें अनेक गायींमध्ये (गोव्यक्तींमध्ये) गोत्व ही जाति अनुस्यूत असते त्याप्रमाणें सर्व व्यष्टि स्थूलशरीरांमध्ये जें अनुस्यूत असतें व जें पंचीकृत पंच महाभूतांच्या ब्रह्मांडसंज्ञक कार्यरूप व व्यापक असतें तें समष्टि स्थूलशरीर होय. किंवा ज्याप्रमाणें वृक्षांच्या समुदायास वन ह्मणतात त्याप्रमाणें सर्व व्यष्टि स्थूलशरीरांच्या समुदायास समष्टि स्थूलशरीर ह्मणतात. हे समष्टि स्थूलशरीर ज्या चैतन्याची उपाधि आहे, त्याची विराट् व वैश्वानर अशीं दोन नांवें आहेत. तें चैतन्य शरीरांच्या द्वारा नानाप्रकारें प्रकाशमान होत असल्यामुळें त्यास विराट् हे नांव प्राप्त होतें व तें सर्व नरांच्या ठायीं अभिमान ठेवीत असल्यामुळें त्यास वैश्वानर ह्मणतात. जशी एक गोव्यक्ति (गाय) दुसऱ्या गोव्यक्तीपासून व्यावृत्त होते (भेद पावते, भिन्न होते) त्याप्रमाणें परस्पर भेद पावणारें (व्यावृत्त होणारें) जें प्रत्येक स्थूलशरीर त्यास व्यष्टि स्थूलशरीर ह्मणतात. ह्या उपाधीनें युक्त असलेल्या चैतन्यास विश्व हें नांव प्राप्त होतें. चैतन्य सूक्ष्मशरीरास न सोडतांच स्थूलशरीरांत प्रवेश करितें. यास्तव त्याचें विश्व (प्रवेश करणारें) हें नांव पडलें आहे. व्यक्ति व जाति यांचें जसें परस्पर तादात्म्य असतें त्याप्रमाणें समष्टि स्थूलशरीर व व्यष्टि स्थूलशरीर यांचेही तादात्म्य आहे व या दोन्ही उपाधींचें तादात्म्य असल्यामुळें उपहित (उपाधियुक्त) चैतन्याचेही तादात्म्य आहे. व्यष्टिस्थूलशरीर समष्टिस्थूलशरीरांतील पंचीकृत पंचमहाभूतांचें कार्य असल्यामुळें व्यष्टि व समष्टि स्थूलशरीरांमध्ये उपादेय-उपादान-भावसंबंध आहे. ह्मणजे समष्टि स्थूलशरीर उपादान कारण व व्यष्टि स्थूलशरीर उपादेय कार्य आहे. कारणाच्या विषयास कार्य व उपादानाच्या विषयास उपादेय ह्मणतात. या परस्परांचा तादात्म्यसंबंध असतो हें प्रसिद्ध आहे. नैयायिकांना मान्य असलेल्या समवायसंबंधाचें खंडन पूर्वी केलेंच आहे. तस्मात् या दोन प्रकारच्या शरीरांचा तादात्म्यसंबंध शक्य आहे. जेव्हां विश्व (जीव) “मी वैश्वानर आहे” अशी अभेद उपासना करितो, तेव्हां उपासना परिपक्व झाली असता, त्यास

वैश्वानराच्या आनंदाची प्राप्ति होते. वैश्वानराचा आनंद विश्वाच्या आनंदा-  
पेक्षां किती तरी पटीने अधिक असणार, हे उघड आहे. कारण विश्वाचा  
अधिकार एका शरीरावरच चालतो. पण तेवढ्यांतच तो आपणास किती  
तरी धन्य मानतो! तेव्हां सर्व सृष्टीवर अधिकार चालविणाऱ्या वैश्वानराच्या  
धन्यतेची काय थोरवी गावी? सर्व आनंदी पुरुषांच्या समुदायरूप अशा  
त्या वैश्वानराच्या आनंदाचे परिमाण आमच्यासारख्या क्षुद्रांस कल्पनेनेही  
कळणे शक्य नाही. सारांश विश्व व वैश्वानर यांच्या तादात्म्याचे वर्णन करणे  
व्यर्थ नाही. अथवा श्रुतीमध्ये सांगितलेल्या प्रकाराने प्रथम विश्व-वैश्वानर,  
तैजस-सूत्रात्मा, व प्राज्ञ-ईश्वर यांचे स्वरूप जाणून नंतर मीच वैश्वानर  
आहे, असे विश्वाचे वैश्वानररूपाने चिंतन करावे. पुढे मीच सूत्रात्मा आहे  
अशी तैजसाची सूत्रात्मरूपाने भावना करावी. इतकी मजल आल्यावर  
व्यष्टि-समष्टि-स्थूल-सूक्ष्म-कारण उपाधिवाले व ओंकारवाच्य असे जे परब्रह्म  
ते मीच आहे, असे सर्वात्मरूपाने चिंतन करावे. पुढे मन एकाग्र झाले  
असतां या अधिकारी पुरुषाने सर्व जगाचा प्रथम स्थूल, नंतर सूक्ष्म या  
क्रमाने निर्विशेष, अखंड, एकरस आनंदरूप व केवळ चैतन्यरूप अशा ब्रह्मा-  
मध्ये लय करावा. अर्थात् स्थूल प्रपंचाचा लय सूक्ष्म प्रपंचामध्ये, सूक्ष्माचा  
कारणामध्ये व कारणाचा परब्रह्मामध्ये लय करावा. (ह्मणजे ते ते  
तद्रूप आहे अशी भावना करावी.) त्यानंतर त्या एकाग्र मनाच्या  
योगाने मी अखंड, एकरस व ब्रह्मानंदरूप आहे अशा प्रकारे आपल्या  
आत्म्यास साक्षात् जाणावे. या अभिप्रायानेच पूर्वी समष्टि-व्यष्टि-उपाधींचे  
तादात्म्य आहे, असे वर्णन करून त्याच्याद्वारा त्या दोन्ही उपाधींनी युक्त  
असलेल्या चैतन्याचेही तादात्म्य आहे, असे निरूपण केले आहे. तात्पर्य  
तादात्म्य वर्णन निष्फल नसून आत्मसाक्षात्काररूपी फलाचे निमित्त आहे.  
ह्मणजे सफल आहे. ही गोष्ट दुसऱ्या ग्रंथामध्येही सांगितलेली आहे.  
“अधिकारी † पुरुषाने समाधीच्या पूर्वी पूर्वोक्तीच्या विश्व-वैश्वानरादिकांच्या  
अभेदाचे चिंतन करून मोठ्या प्रयत्नाने या जगास स्थूल-सूक्ष्मक्रमाने चेतन

† सामाधिकालात्प्रागेव विचिन्त्यातिप्रयत्नतः । स्थूलसूक्ष्मक्रमात्सर्वं चि-  
दात्मनि विलापयेत् ॥ १ ॥

आत्म्यामध्ये लीन करावें.” श्रीकल्पतरुकार व.ाचार्यांनीही असेंच सांगितलें आहे. “जे मंदऽ अधिकारी निर्विशेष ब्रह्माचा साक्षात्कार करण्यास समर्थ नसतात, त्यांच्यावर शास्त्र व गुरु सविशेष ब्रह्माचें निरूपण करूनच अनुग्रह करितात. नंतर सगुण ब्रह्माच्या उपासनेनें त्यांचें मन एकाग्र होतें व त्यांत सर्व—उपाधिशून्य ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो.” याविषयी श्रुतिही प्रमाण आहे. “हा आत्माऽ सर्व भूतांमध्ये जरी असला तरी तो गूढ ह्यणजे अज्ञानानें आच्छादित झालेला असल्यामुळें सर्व प्राण्यांस प्रतीत होत नाही. पण विचाराच्या योगानें ज्यांची बुद्धि अतिसूक्ष्म झाली आहे, त्या सूक्ष्मदर्शी पुरुषांस सूक्ष्म बुद्धीच्या द्वारा आत्मसाक्षात्कार होतो.

आतां आणखी एक अशी शंका येते कीं, स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन व्यष्टि-शरीरांचे अभिमानी जे विश्व, तैजस व प्राज्ञ ते स्वतंत्र आहेत कीं एकाच चैतन्याचे अवस्थाविशेष आहेत? ते स्वतंत्र आहेत, असें ह्मटल्यास ते परस्पर भिन्न आहेत, असें होणार व त्यामुळें सुषुप्तीमध्ये प्राज्ञानें अनुभविलेल्या सुखाद पदार्थांचें; व स्वप्नामध्ये तैजसानें अनुभविलेल्या स्थ-यजादि अनेक पदार्थांचें जाग्रदवस्थेमध्ये विश्वनामक जीवास स्मरण न झालें पाहिजे. कारण एकाच्या अनुभूत पदार्थांचें स्मरण दुसऱ्यास हेत नाही.

या शंकेचें उत्तर—ते तिघेही स्वतंत्र नसून एका प्रत्यगात्म्याचेच अवस्था-विशेष आहेत. आतां हाच प्रकार अधिक स्पष्ट करून दाखवितों. एकच जीवात्मा जाग्रदवस्थेमध्ये व्यष्टि स्थूल शरीर, सूक्ष्म शरीर व कारण शरीर या तिघांचा अभिमानी झाल्यानें विश्व या संज्ञेस पात्र होतो; स्वप्नामध्ये सूक्ष्मशरीर व कारण अविद्या यांचा अभिमानी झाला असतां तैजस या संज्ञेस पात्र होतो; सुषुप्तीमध्ये कारण अविद्येचा अभिमानी झाला असतां त्यालाच प्राज्ञ ह्यणतात. आणि समाधीमध्ये स्थूल-सूक्ष्म-कारण या तिन्ही

१ निर्विशेषं परं ब्रह्म साक्षात्कर्तुमनीश्वराः । ये मंदास्ते ऽदुक्तंयन्ते सवि-  
शेषनिरूपणैः ॥ १ ॥ वशीकृते मनस्थेषां सगुणब्रह्मशीलनात् । तदेवावि-  
भक्तिसाक्षादपतोपाधिकल्पनम् ॥ २ ॥

१ एष सर्वेषु भूतेषु गूडोत्मा न प्रकाशते । दृश्यते त्वग्रयां बुद्ध्या सूक्ष्मया  
सूक्ष्मदाक्षिभिः ॥ १ ॥

उपाधीवरील अभिमान सोडिला असतां तोच शुद्ध परमात्मा होतो. वस्तुतः हा जीवात्मा स्थूलशरीरावरील अभिमानानेच विश्व होतो व सूक्ष्मशरीरावर अभिमान ठेवल्याने तैजस होतो, हें जरी खरें आहे; तरी स्थूलादि तीन शरीरांवर अभिमान ठेवल्यामुळे तो विश्व होतो, इत्यादि प्रकारे वर वर्णन करून त्वंपदाच्या अर्थाचें शोधन करण्यास अत्यंत उपयोगी असणाऱ्या अन्वय-व्यतिरेकाची सूचना केली आहे. जाग्रदवस्थेमध्ये आत्म्याचें तीन शरीरांच्या साक्षीरूपानें भान होतें. स्वप्नावस्थेमध्ये सूक्ष्म व कारण या दोन शरीरांच्या साक्षीरूपानें भान होतें; सुषुप्तीमध्ये अविद्यारूप एका कारण शरीराच्या साक्षीरूपानें भान होतें आणि समाधीमध्ये शुद्ध स्वयंप्रकाश चैतन्यरूपानें भान होतें. हा आत्म्याचा चारी अवस्थेंतील अन्वय होय. स्वप्नावस्थेमध्ये जाग्रतींतील स्थूलदेहाचें भान होत नाही; सुषुप्तीमध्ये स्वप्नांतील सूक्ष्मशरीराचें भान होत नाही व समाधीमध्ये सुषुप्तींतील कारण शरीराचें भान होत नाही. हा स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीरांचा व्यतिरेक होय. व्यतिरेक झणजे अभाव; व अंतःकरण अनात्माकार-वृत्तींनीं रहित होऊन आत्माकार झालें असतां त्या अवस्थेस समाधि झणतात. या समाधीमध्ये स्थूलादि शरीरांचा व्यतिरेक होतो व त्यामुळे त्यांच्या अभिमानाचाही अभाव होत असल्यामुळे जीवात्मा शुद्ध परमात्मरूप होतो. जो जो पदार्थ व्यावृत्त होतो तो तो अनात्मा व जो सर्वत्र अनुवृत्त असतो तो आत्मा होय. जाग्रदादि अवस्थांची परस्पर व्यावृत्ति होते झणजे एका अवस्थेंत दुसरीचें भान होत नाही. तशीच इतर सर्व प्रपंचाचीही व्यावृत्ति होत असते. यास्तव ते सर्व अनात्मे होत. पण साक्षीची प्रत्येक अवस्थेंत अनुवृत्ति होते. झणजे त्याचें भान कोणत्याही अवस्थेंत असतेंच. यास्तव तो आत्मा होय. याप्रमाणें आत्म्याचा निश्चय करणें, यासच त्वंपदार्थ-शोधन झणतात. त्वंपदाथैशोधन झणजे महावाक्यांतील त्वं या शब्दाचा जो वाच्य अर्थ असतो त्याचें शोधन. झणजे त्यास विचारानें उपाधिरहित करणें. हें शोधन पूर्वोक्त अन्वयव्यतिरेकाच्या द्वाराच सिद्ध होत असतें.

असो; आतां जीवात्म्याच्या जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, मूर्च्छा व मरण या पांच अवस्थांचें वर्णन करितों. ज्या अवस्थेंत जीवात्म्यास शब्दादि विषयांचें

ज्ञान ( अनुभव ) देवतानुग्रहीत इंद्रियांच्या द्वारा होतें ती जाग्रदवस्था होय. श्रोत्रादिक इंद्रियांच्या दिशादि देवतांचें निरूपण पूर्वी (पृष्ठ ७३) होऊन गेलेच आहे. त्यांचा अनुग्रह ह्याणजे ऐकणें, पाहणें इत्यादि कर्मांची शक्ति असणें. जाग्रदवस्थेंत बाह्य कर्णेंद्रियांत ऐकण्याची शक्ति असते. यास्तव तें इंद्रिय त्याच्या अधिष्ठात्री देवतेनें अनुग्रहीत आहे, असें ह्याणतात व अशा इंद्रियांच्या योगानें ज्या अवस्थेंत विषयज्ञान होतें तिला जाग्रद् ह्याणावें. प्रत्येक अवस्था पुण्यपापरूप कर्मांचें फल देण्याकरितां उत्पन्न झालेली असते. त्यामुळे त्या त्या अवस्थेस कारण होणारें पुण्य व पाप, फल देऊन क्षीण झालें असतां, ती अवस्थाही संपते व दुसऱ्या अवस्थेस कारण होणाऱ्या पुण्यादिकांचा उदय झाला असतां दुसरी अवस्था सुरू होते. हाच क्रम सतत चालतो. अर्थात् प्रत्येक अवस्था पुण्यपापरूप कर्मांचें फलच आहे. तस्मात् जाग्रदवस्थेंत सुखदुःखादिरूप फल देणारें कर्म क्षीण झालें असतां श्रोत्रादि इंद्रियेही आपल्या कारणांत लीन होतात. नंतर जाग्रदवस्थेतील अनुभवाच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या संस्कारापासून जीवास स्मरणरूप मनोमय विषयानुभव घडतो. या अवस्थेस स्वप्न-अवस्था ह्याणावें. ह्या अवस्थेतील ज्ञान संस्कारजन्य असतें व ते संस्कार जाग्रतीतील अनुभवाच्या योगानें झालेले असतात. स्वापिक ज्ञानास देवतानुग्रहीत इंद्रियांची आवश्यकता नसते. तर तीं त्यावेळीं अंतःकरणांत लीन झालेलीं असतात; हें लक्षांत ठेवावें. सुषुप्तींत, जाग्रत् व स्वप्न-अवस्थेंत भोग देणारीं कर्मे क्षीण होतात. त्यामुळे स्थूल व सूक्ष्म शरीरांवरील जीवात्म्याचा अभिमानही नाहीसा होतो आणि त्यामुळे त्यास कोणत्याच प्रकारचें विशेष ज्ञान होईनासें होतें; व बुद्धि कारणशरीररूप अज्ञानामध्ये लीन होऊन तिचा त्या अज्ञानरूप होऊन रहाते. अंतःकरणेही अज्ञानरूप होणें व त्यामुळे संस्कारजन्य स्मरणरूप ज्ञानही न होणें हाच स्वप्नापेक्षां या अवस्थेंत विशेष आहे. मर्मस्थानीं एकाद्या पदार्थाचा प्रहार झाला असतां तें दुःख सहन न झाल्यामुळे विशेष विज्ञानाचा अभाव होतो. या अवस्थेस मूर्च्छावस्था ह्याणावें. ही अवस्था पूर्वोक्त तीन अवस्थांहून निराळीच आहे. याविषयी उत्तरमीमांसेंत सूत्र § आहे. त्याचा भावार्थ असा—काष्ठादिकांचा प्रहार झाला असतां दुःख असह्य झाल्यामुळे जीवात्म्यास जी एक अवस्था

§ सुगधेऽर्धसंपत्तिः परिशेषात् ।

प्राप्त होत असते ती, जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति व मरण या चार अवस्थांमध्ये येते कीं त्यांहून भिन्न आहे? असा प्रश्न उत्पन्न झाला असतां पूर्वपक्ष करणारा वादी “ श्रुत्यादि प्रमाण ग्रंथांत चार अवस्थांचें वर्णन केलेलें असल्यामुळे ती या चार अवस्थांमध्येच आली पाहिजे, व विशेष ज्ञानाचा अभाव जसा या अवस्थेंत असतो तसाच तो सुषुप्तीमध्येही असतो. यास्तव ही मूर्च्छावस्था सुषुप्तीमध्ये अंतर्भूत होते ” असें ठरवितो. पण श्राव्यासांस हें मत मान्य नसल्यामुळे त्यांनीं “ ही मूर्च्छा-अवस्था जाग्रदादि चार अवस्थांहून निराळी आहे ” असा या वर सांगितलेल्या सूत्रांत सिद्धांत केला आहे. कारण जाग्रत व स्वप्न या अवस्थांमध्ये विशेष ज्ञान होतें व या मूर्च्छावस्थेंत कोणत्याही प्रकारचें विशेष ज्ञान मुळींच होत नाहीं. हा ढळढळीत भेद असल्यामुळे, हिचा त्या दोन अवस्थांत अंतर्भाव होत नाहीं, हें अगदीं उघड आहे. मरणानंतर पुरुष पुनः उठत नाहीं. पण या अवस्थेंतून तो कांहीं वेळानें सावध होऊन उठतो. यास्तव मरणाची व या अवस्थेचीही बरोबरी होत नाहीं. आतां राहिली सुषुप्ति. पण तिच्या मध्येही मूर्च्छेहून विलक्षणता आहे. कर्शा ह्मणाल तर सांगतां. निजलेल्या मनुष्याच्या मुखावर प्रसन्नता दिसते, व त्याचें शरीर कांपत नाहीं. पण मूर्च्छित पुरुषाचें मुख विक्राळ होतें. ह्मणजे डोळे फिरतात; दांतखिळी बसते व एकादे वेळीं तोंडांतून फेंस येतो; आणि शरीरास कंप सुटतो. याप्रमाणें या दोनही अवस्थांतील शरीरस्थितीत भेद असल्यामुळे त्या भिन्न अवस्था आहेत, असेंच मानलें पाहिजे. या अवस्थेंत विशेष विज्ञानाचा अभाव असून शरीर-कंपादि सुषुप्तीहून निराळीं चिन्हें दिसत असल्यामुळे हिला अर्ध-संपत्ति ह्मणजे अर्धी सुषुप्ति असें म्हणतात. भोग देणाऱ्या कर्मांचा क्षय झाला असतां सामान्य व विशेषरूप अशा दोन्हीं प्रकारच्या देहाभिमानाची निवृत्ति होते; व त्यानंतर दुसऱ्या देहाची कर्मानुरूप प्राप्ति होईतों लिंगशरीररूप सतरा तत्त्वांचा एकाकार होऊन रहातो. ह्मणजे तीं सर्व एकरूप होऊन अव्यक्तावस्थेंत रहातात. या अवस्थेस मरणावस्था ह्मणावें. अभिमान सामान्य व विशेष असा दोन प्रकारचा आहे. सुषुप्तीमध्ये मी ब्राह्मण आहे, मनुष्य आहे, महाराष्ट्रीय आहे, इत्यादि प्रकारचा विशेष अभिमान जरी नसला तरी “ मी ” असा सामान्य अभिमान अस्ति-

सूक्ष्म अवस्थेत असतो, असें मानावेच लागतें. कारण तसा अभिमान जर नसता तर कोणी हाक मारिली किंवा दुसरे कांहीं निमित्त झाले असतां प्राणी जो सुषुप्तितून एकदम उठून बसतो तो बसला नसता. मरणावस्थेत प्राण्याचा देहावर असा सामान्य अभिमानही रहात नाही. झणून त्याच्या देहास जरी मारिलें, तोडलें, जाळलें किंवा कांहीं केलें तरी तो पुनरपि देहाभिमानावर येत नाही. विशेष अभिमान स्वप्न व जाग्रतीत असतो, हें प्रसिद्ध आहे. असो; कित्येक या मरणावस्थेचा मूच्छेंमध्ये अंतर्भाव करितात. कारण ते झणतात कीं, मूर्च्छित झालेल्या प्राण्याची भोग देणारी कर्मे जर बाकी असलीं तर मूच्छेंतून या पुरुषाचें पुनः उत्थान (उठणें) होतें, व जर कर्मे शिळक नसलीं तर तो मरण पावतो. यारतव मरणाचा मूच्छेंमध्येच अंतर्भाव करावा.

विना, तैजस व प्राज्ञ हे जसे एका जीवात्म्याचेच अवस्था-विशेष आहेत, तसे वैश्वानर, हिरण्यगर्भ व ईश्वर हेही एकाच परमात्म्याचे विशेष आहेत. झणजे परमात्मा समष्टि स्थूल-शरीर, समष्टि सूक्ष्म-शरीर व त्यांचें कारण माया या तीन उपाधींनीं युक्त झाला असतां वैश्वानर; समष्टि सूक्ष्मशरीर व माया या दोन उपाधींनीं युक्त झाला असतां हिरण्यगर्भ आणि मायारूपी एका उपाधीनें युक्त झाला असतां ईश्वर होतो. “मी वैश्वानर आहे” याप्रमाणें वैश्वानराची अभेद उपासना केली असतां जीवास वैश्वानरपणा प्राप्त होतो. झणजे जीव वैश्वानर होतो. “मी हिरण्यगर्भ आहे” अशा रीतीनें हिरण्यगर्भाची अभेदोपासना केली असतां त्यास हिरण्यगर्भत्वाची प्राप्ति होते व “मी ईश्वर आहे” अशी भावना करून ईश्वराची अभेदोपासना केली असतां तो स्वतः ईश्वर होतो. या अभेद उपासनेस शास्त्रांत अहंप्रहोपासना झणतात.

वादी—या तुमच्या झणण्यावरून वैश्वानर, हिरण्यगर्भ व ईश्वर हे एकच झणजे ईश्वररूपच आहेत, असें ठरतें. पण तें बरोबर नाही. कारण श्रुतीनें “जो\* ईश्वर भूक, तहान, शोक, मोह, जरा, मरण इत्यादि धर्मांनीं रहित आहे.” असें ईश्वराचें वर्णन केले आहे. व हिरण्यगर्भ आणि वैश्वानर यांमध्ये

\* योऽन्नंनपिपासे शोकं मोहं जरां मृत्युमत्येति ।

क्षुधा, भय, जन्म, मरण, बंध, मोक्ष, इत्यादि धर्म असतात, असे सांगितले आहे. हे सर्व जीवाचे धर्म आहेत, हें तर प्रसिद्धच आहे. “ हिरण्यगर्भ विराट् या पुत्रास उत्पन्न करून क्षुधातुर झाला व त्या पुत्रासच खाण्यास तयार झाला. हें पाहून तो विराट्-पुत्र भयभीत होत्साता भाण असा शब्द करिता झाला. ” इत्यादि प्रकारें अनेक जीवधर्म श्रुतीमध्ये सांगितलेले आहेत. तस्मात् वैश्वानर व हिरण्यगर्भ ईश्वररूप होऊं शकत नाहीत.

**समाधान**—अनेक श्रुती व स्मृती यांमध्ये त्यास ईश्वररूपता आहे, असे सांगितलेले आहे. पण कित्येक स्थळां हिरण्यगर्भ व वैश्वानर यांच्या उत्पत्तीचें जें वर्णन आढळतें तें साधकास त्यांच्या पदाविषयीं विरक्ति उत्पन्न व्हावी म्हणून आहे. कारण, ते उत्पन्न होतात, असें वर्णन केल्यावांचून ते अनित्य आहेत, असें ठरवितां येणार नाही व अनित्यता, परिच्छिन्नता इत्यादि दोष त्यांचे ठायीं आहेत, असें सिद्ध केल्यावांचून त्यांच्याविषयीं विरक्ति बाणणार नाही. सारांश, ते खरोखरीच अपूर्व उत्पन्न होतात, असें सांगण्याकरितां पूर्वोक्त वचनें प्रवृत्त झालेलीं नसल्यामुळे क्वचित् स्थळां आढळणाऱ्या त्या वाक्यांचें तात्पर्य विरक्ति उत्पन्न करण्यामध्ये आहे, असें समजावें. आतां क्षुधा, भय इत्यादि जीवधर्मांच्या संबंधामुळे वैश्वानर व हिरण्यगर्भ यांस जीवरूप मानावें, असें जर म्हटलें तर जीवाच्या ठायीं प्रसिद्धपणें असणारी इच्छा व इतर धर्मही त्याचे आहेत, असें मानावें लागेल. कारण “ तो इच्छा करिता झाला; ” “ त्यानें विचार केला; ” इत्यादि श्रुतिवचनांवरून ते धर्म ईश्वराचे ठायीं आहेत, असें स्पष्ट होतें आणि त्यामुळे ईश्वर जीवरूप ठरतो. पण एकाद्या श्रुतीवरून असें भलतेंच कांहीं ठरविणें बरें नव्हे. तर श्रुतीचें तात्पर्य कशांत आहे तें पाहिलें पाहिजे. अनेक श्रुतिवचनांच्या पर्यालोचनानें वैश्वानर व हिरण्यगर्भ ईश्वररूप आहेत, असें सिद्ध होतें. ते जीवरूप आहेत, असें सुद्धांच सिद्ध होत नाही. याविषयी वेदान्तसूत्रभाष्यामध्ये पुष्कळ विचार केलेला आहे. पण त्या सर्वांचा संग्रह येथें करणें शक्य नाही.

असो; जो साधक ज्ञा ईश्वराची अभेदोपासना करितो त्यास ईश्वरभावरूप फल मिळतें, म्हणजे तो ईश्वररूप होतो. ही गोष्ट श्रुति-स्मृति-सिद्ध आहे. “ \*हा साधक त्या परमात्म्याची ज्या ज्या रूपानें उपासना करितो त्या त्या

\* तं यथा यथोपासते तथैव भवति ।



रूपानें विशिष्ट अशा परमात्म्यास तो प्राप्त होतो. ” अशा अर्थाची श्रुति, व “ हे मर्त्य मज एकाच परमेश्वराची ज्या ज्या आकाराने उपासना करितात त्या त्या आकृतीनेच मी प्रसन्न होऊन त्या उपासकांस इष्ट अर्थ देतो ” या अर्थाची स्मृति याविषयी प्रमाण आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेमध्येही “ ज्या ज्या भावां (स्वरूपां) चें स्मरण करून प्राणी अंतर्कालीं शरीर सोडतो त्या त्या भावासच तो सदा तद्रूप होऊन पोंचतो, ” असें म्हटलें आहे. आतां, भावना पूर्ण झालेली नसल्यास ईश्वरभाव कसा प्राप्त होईल ?—अशी एक शंका येते व त्याचें समाधानही सप्रमाण करितां येतें. ईश्वराविषयी ज्याची भावना दृढ झालेली असते त्यास ईश्वरत्व प्राप्त होतें, हें तर निर्विवाद आहे. पण ज्यांची भावना मंद असते त्यांस त्या भावनेच्या मंदतेच्या तारतम्याप्रमाणें साष्टि, सारूप्य, सामीप्य व सालोक्य असें चार प्रकारचें फल मिळते. पण भावनेची पूर्णता झाली, असें केव्हां समजावयाचें ? तर ज्यावेळीं साधक आपल्या मनुष्यपणास विसरून उपास्य देवतारूप होतो त्यावेळीं त्याची भावना पूर्ण झाली आहे, असें समजावें. यास भावनेचा उत्कर्ष असेंही म्हणतात. आपल्या मनुष्यत्वाचें थोडेसें स्मरण राहून उपासकास जी उपास्यभावाची प्राप्ति होते तिला भावनेचें मंदत्व म्हणतात. तात्पर्य, आपल्या मनुष्यत्वाचें विस्मरण होणें व त्याची थोडिशी स्मृति असणें हाच या दोन प्रकारच्या भावनेतील मुख्य भेद आहे. जगाची उत्पत्ति, स्थिति इत्यादि व्यापार सोडून वाकीचें परमेश्वराचें सर्व ऐश्वर्य उपासकास प्राप्त झालें असतां त्या सिद्धीस साष्टि म्हणतात. उपासकास ईश्वराच्या स्वरूपाची प्राप्ति झाली असतां त्या सिद्धीस सारूप्य म्हणतात. ईश्वराच्या सतत समीप रहाणें या मुक्तीस सामीप्य मुक्ति म्हणतात व उपास्य ईश्वराच्या लोकाची प्राप्ति होणें, ही सालोक्य मुक्ति होय. सारांश, उपासकाच्या भावनेप्रमाणें म्हणजे भावना जशी कमी किंवा अधिक परिपक्व असेल त्याप्रमाणें या चार मुक्तीतील एकादि मुक्ति मिळते. या विषयी प्रत्यक्ष श्रुतिवचनां प्रमाण आहे. असो.

सगुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्या पुरुषास त्या त्या सगुण उपास्याची प्राप्ति होते, हें सांगितले. आतां, निर्गुण ब्रह्माची उपासना करणाऱ्या पुरुषास कोणतें फल मिळतें, तें सांगितों. जें पुरुष विवेकादि चारी साधनांनीं संपन्न

† सात्रः सायुज्यं सलोक्यां भवति ।

असतात, पण बुद्धि मंद असल्यामुळे वेदांतशास्त्राचा विचार करण्यास असमर्थ असतात; परंतु निर्गुण ब्रह्मास जाणण्याची मात्र ज्यांस प्रबल इच्छा असते ते श्रोत्रिय व ब्रह्मनिष्ठ अशा गुरूच्या मुखानें निर्गुण ब्रह्माच्या स्वरूपाचा निश्चय करितात, व नंतर “स्थूल, सूक्ष्म व कारण या उपाधींनीं रहित व सच्चिदानंदरूप असें निर्गुण ब्रह्म मी आहे” अशी निर्गुण ब्रह्मोपासनां करितात. त्या उपासनेच्या योगानें या अधिकारी पुरुषास याच शरीरानें जीवंत असतांना किंवा मरणसमयी अथवा ब्रह्मलोकीं, ब्रह्मसाक्षात्कार होऊन “निर्गुण ब्रह्मभावाची प्राप्ति” हें फल मिळतें. याविषयीं दृष्टान्त—ज्याप्रमाणें रत्नाच्या प्रभेमध्ये ‘हें रत्न आहे’ अशी मिथ्या बुद्धि करून जशी एकादा मनुष्य प्रवृत्त झाला तरी, त्यास जशी शेवटीं जवळ गेल्यावर रत्नाची प्राप्ति होते त्याप्रमाणें त्या निर्गुण ब्रह्माची निदिध्यासनरूप उपासना केल्यास उपासकास निर्गुण ब्रह्माची प्राप्ति होते. याविषयीं “निर्गुण ब्रह्माची उपासना करून ज्याचें चित्त अतिशय शुद्ध झालें आहे. अशा त्या साधकास ध्यान करीत असतांना निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो.” अशा अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेंतही “अन्ये त्वेवमजानन्तः.” या श्लोकांत ज्याची बुद्धि मंद असते व त्यामुळें जे स्वतः वेदान्तशास्त्राचा विचार करण्यास असमर्थ असतात ते ब्रह्मवेत्त्या गुरूच्या मुखानें त्या निर्गुण ब्रह्माच्या स्वरूपाचें ज्ञान करून घेऊन “मी ब्रह्म आहे,” असें ध्यान करतात आणि हें ध्यान परिपक्व झालें असतां त्यांस निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो. सारांश, त्यांच्याही अज्ञानाचा नाश अवश्य होतो. येथें “त्यांच्याही” या शब्दांतील “ही” या निश्चयवाचक अव्ययाच्या योगानें “विचार करण्यास असमर्थ असलेले पुरुषही जर निर्गुणोपासनेनें कृतार्थ झेतात तर विचार करण्यास समर्थ असलेले पुरुष कृतार्थ होतील यांत काय नवल!” असा अर्थ सूचित होतो. ज्ञानकांडामध्यें जेवढी म्हणून सगुण किंवा निर्गुण उपासना सांगितलेली आहे त्या सर्व उपासनेचें चित्ताची एकाग्रता व तिच्या द्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार हेंच मुख्य फल आहे व ब्रह्मलोक, जनलोक इत्यादि लोक मिळणें हें अवांतर फल होय; आणि एवढ्याकरितांच श्रीव्यासांनीं उपासनेचा विचार ज्ञान-कांडांत केला आहे.

असो; तत्पदार्थरूप सोपाधिक ब्रह्माचें येथपर्यंत सविस्तर वर्णन केले!

यासंच अंधारोप असं ह्यणतात; ह्यणजे वस्तुतः जगत् या भावानें रहित असलेल्या ब्रह्माचे ठायीं जगद्बुद्धि करणें हाच अंधारोप होय. गुरु व शास्त्र, अंधारोप व अपवाद या दोन युक्तोनींच जिज्ञासु साधकास त्या निष्प्रपंच ब्रह्माचा उपदेश करीत असतात. यास्तव, आतां अपवादाचें निरूपण केलें पाहिजे. ब्रह्माच्या ठायीं भ्रांतीमुळें कल्पित असा जो हा प्रपंच भासत असतो त्याचा निषेध करणें हाच अपवाद होय. हीच गोष्ट शास्त्रीयरीत्या अशी सांगावयास पाहिजे आहे—ज्या अधिष्ठानाच्या ठायीं जी वस्तु त्रिकालींही नसते व केवळ भ्रांतीनें प्रतीत होते, त्या अधिष्ठानाच्या ठायीं ती वस्तु खचित नाही, असा, त्या आमक प्रतीतीचा त्याग करून, निश्चय करणें हाच अपवाद होय. याचें एक उदाहरण—भ्रांतीमुळें शिपेच्या ठायीं रुपें भासतें. पण नीट पहाणें; जवळ जाणें इत्यादि उपायांच्या योगानें “छेः ही शिप आहे. येथें रुप्याचा गंधही नाही” असा निश्चय करणें हा अपवाद आहे. प्रस्तुतस्थळींही—ब्रह्माच्या ठायीं भ्रांतीमुळें प्रतीत होणारा जो हा पूर्वोक्त प्रपंच आहे तो या शुद्ध अधिष्ठानाच्या ठायीं कधींच राहूं शकत नाही, असा निश्चय करणें—हाच त्या प्रपंचाचा अपवाद होय. यास शास्त्रामध्ये बाध, निवृत्ति, विलापन असंही ह्यणतात. हा बाध शास्त्रीय, यौक्तिक व प्रात्यक्षिक असा तीन प्रकारचा आहे. “नेह नानास्ति किंचन” ह्यणजे या सृष्टींत नाना असं कांहीं नाही.” अशा प्रकारच्या शास्त्रीय वचनांवरून प्रपंचाच्या बाधाचा निश्चय होत असतो. यास शास्त्रीयबाध ह्याणवें. मृत्तिकारूप उपादान कारणाहून घट हें कार्य भिन्न नाही. तर तें कारणरूपच आहे. या युक्तोनें कार्याच्या अभावाचा निश्चय होत असल्यामुळें त्यास यौक्तिक बाध ह्याणवें. प्रस्तुत प्रकरणीं—ब्रह्म सर्व प्रपंचाचें निमित्त व उपादान कारण आहे. यास्तव त्याच्याहून निराळा असा हा प्रपंच मुळीं नाहीच, असा निश्चय करणें हा यौक्तिक बाध होय. ऋच्या योगानें “केवल आत्मरूप ब्रह्मच आहे” असाही निश्चय होतो. “मी ब्रह्म आहे” “तें तूं आहेस” या महावाक्यांच्या योगानें साक्षात्कार झाला असता कार्यासह अज्ञानाची निवृत्ति होत असते. यासच प्रात्यक्षिक बाध ह्यणतात. आतां पूर्वोक्त यौक्तिक बाधाचा क्रम कसा आहे तें सांगतां. प्रथमतः स्थूल शरीरापासून ब्रह्मांडापर्यंत जेवढा ह्यणून स्थूल प्रपंच आहे तो सर्व पंचीकृत पंच भूतांचें कार्य आहे, असा

विचार करून स्थूल प्रपञ्च स्थूलभूतरूप आहे असे ठरवावे. नंतर स्थूल भूते व समष्टि-व्यष्टिरूप सूक्ष्म शरीरें यांचा त्यांच्या कारणामध्ये ह्यणजे अपंचोक्त पंच सूक्ष्म भूतांमध्ये लय करावा. या स्थळी लय करणें ह्यणजे कार्य कारण-रूपच असतें या न्यायानें त्यांचें ऐक्य समजणें होय. पण ज्या कार्याचें जें कारण असेल त्याचा त्यामध्येच लय होणें शक्य असल्यामुळे स्थूल भूतांचा सूक्ष्म भूतांच्या तामस अंशांमध्ये लय करावा. पांच ज्ञानेंद्रियें व अंतःकरण यांचा सूक्ष्म भूतांच्या सात्त्विक अंशामध्ये लय करावा आणि कर्मेन्द्रियें व प्राण यांचा सूक्ष्म भूतांच्या राजस अंशामध्ये लय करावा. नंतर त्या सूक्ष्म भूतांचाही त्यांच्या त्यांच्या कारणामध्ये लय करावा लागतो. पृथ्वीचा जलामध्ये, जलाचा तेजामध्ये, तेजाचा वायूमध्ये व वायूचा आकाशामध्ये लय करावा. आकाशाचा अज्ञानामध्ये लय करावा व अज्ञानाचा केवळ चैतन्यामध्ये लय करावा. ह्यणजे तों तीं आपापल्या कारणरूप आहेत, अशी भावना करावी. कारण जें जें कार्य असतें तें तें उपादान कारणाहून निराळें नसतें असा सर्वमान्य सिद्धांत आहे. यास्तव सर्व कार्यसमुदाय परम कारण जें चैतन्य तद्रूप आहे, असा निश्चय करून त्या कार्य-समुदायास विसरावे, व सतत चैतन्याचें स्मरण ठेवावे. यासच वेदांतांत यौक्तिक बाध ह्यणतात. विष्णु-पुराणामध्येही याच बाधाचें थोडक्यांत वर्णन केले आहे, तें असें—वा नारदा, जगास जिज्ञा आधार आहे अशी ही पृथ्वी जलामध्ये लीन होते. जल तेजामध्ये लीन होतें. तेज वायूमध्ये लीन होतें. वायु आकाशांत लीन होतो. तें आकाश अव्यक्तनामक अज्ञानामध्ये लीन होतें व तें अव्यक्त कलाशून्य परमात्म्यामध्ये लीन होतें. वार्तिक, मांडुक्योपनिषद्—भाध्य इत्यादि अन्य प्रमाणभूत ग्रंथांमध्येही ह्या बाधाचें असेच वर्णन केलेले आहे.

असो; अध्यारोप व अपवाद यांच्यायोगानें तत् व त्वं या पदार्थांचेंही शोधन होतें. कसें म्हणाल तर सांगतां—समष्टिस्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्म-शरीर व माया; त्याचप्रमाणें या तीन उपाधीनीं युक्त असलेले वैश्वानर, सूत्रात्मा व ईश्वर आणि या सर्वांच्या अधिष्ठानरूप निरुपाधिक अखंड चैतन्य या तिघांचें, तापून लाल झालेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणें, एकरूप प्रत्ययास येत असतें. म्हणजे लाल झालेल्या गोळ्यांतील लोखंड व अग्नि यांची भिन्न प्रतीति न होतां जसें त्यांचें एकरूप प्रत्ययास येतें त्याप्रमाणेंच

हा प्रकार होतो. ही एकरूप प्रतीतिच तत्पदाचा वाच्यार्थ आहे; आणि समष्टि-स्थूलशरीर, समष्टिसूक्ष्मशरीर व माया या सर्वांहून अन्वय व्यतिरेक-न्यायाने भिन्न ठरलेले जे अखंड चैतन्य तोच तत्पदाचा लक्ष्यार्थ आहे. आतां तत्पदार्थाच्या शोधनाच्या उपयोगी पडणारा अन्वय-व्यतिरेक कसा सिद्ध होतो ते दाखवितों. पंचीकृत स्थूलप्रपंचाची जेव्हां स्थिति असते तेव्हां, त्याचा साक्षी या नात्याने, तो परमात्मा विद्यमान असतो. पंचीकरणाच्या पूर्वी सूक्ष्मभूते व त्यांचा कार्यसमूह यांचा तो साक्षी असतो. त्या आकाशादि सूक्ष्मभूतांच्या उत्पत्तीच्या पूर्वी म्हणजे प्रलयकाली तो मायेचा साक्षी होऊन रहातो आणि तत्त्वज्ञानाच्यायोगाने मायारूप अज्ञानाचा नाश झाला असतां व भोगाच्यायोगाने प्रारब्ध कर्मांचा क्षय झाला असतां जीवाच्या विद्यमान शरीराचा क्षय होतो व त्यास विदेहमुक्तीचा लाभ होतो. या विदेहमुक्ति-अवस्थेमध्ये परमात्मा अखंड सच्चिदानंदरूपाने रहातो. हाच त्या तत्पदार्थरूप परमात्म्याचा अन्वय आहे. समष्टिस्थूलशरीराचे पंचीकरणाच्या पूर्वी भान हात नाही; समष्टिसूक्ष्मशरीराचे आकाशादि भूतांची उत्पत्ति होण्यापूर्वी भान होत नाही व मायेचे मुक्त-अवस्थेमध्ये भान हात नाही. हाच त्या समष्टि-स्थूलशरीराचा, समष्टि-सूक्ष्मशरीराचा व मायेचा व्यतिरेक होय. ह्याप्रमाणे अन्वयव्यतिरेकांच्या द्वारा ज्याचे शोधन केले आहे व त्यामुळे जे मायेच्या संबधाने रहित आहे, असे अखंड चैतन्यच तत्-पदाचा लक्ष्य अर्थ होय.

आतां त्वंपदाचे शोधन कसे होतें, तें थोडक्यांत सांगतों. १ व्यष्टि-स्थूलशरीर, व्यष्टिसूक्ष्मशरीर व त्या दोन्ही शरीरांचे कारण अज्ञान; २ या तीन शरीररूपी उपाधीनीं क्रमाने युक्त असलेले विश्व, तैजस व प्राज्ञ; ३ आणि त्या सर्वांच्या आधारभूत निरुपाधिक प्रत्यक् चैतन्य या तिघांचे पूर्वीक तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्याप्रमाणे एकरूप भासते व तोच त्वंपदाचा वाच्य अर्थ आहे. आणि अन्वयव्यतिरेकांच्यायोगाने स्थूल, सूक्ष्म, व कारण या तीन शरीरांहून भिन्न केलेले जे सच्चिदानंदरूप प्रत्यक् चैतन्य ते त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ आहे. अन्वयव्यतिरेकाची पद्धति वर सांगितलीच आहे. आतां या-प्रमाणे शोधित त्वंपदाचा अर्थ व शोधिलेल्या तत्पदाचा अर्थ यांचा अभेद म्हणजे ऐक्य कसे होतें ते सांगावयाचे आहे. कारण त्यांचे ऐक्य हाच महावाक्याचा अर्थ आहे.

तत्पदाचा लक्ष्य अर्थ शुद्ध चैतन्य व त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ शुद्ध चैतन्य यांचें ग्रहण केलें असतां “ तत्त्वमसि ” इत्यादि महावाक्यांचा अखंड अर्थ लक्षणावृत्तीनें सिद्ध होतो व तो अर्थ सिद्ध करावयाचा असतां सामानाधिकरण्यसंबंध, विशेषणविशेष्य-भावसंबंध व लक्ष्यलक्षण-भावसंबंध असे तीन संबंध महावाक्याचे सहकारी होतात. “ तत्त्वमसि ” या महावाक्यांत तत् व त्वं अशीं जीं दोन पदे आहेत त्यांचा सामानाधिकरण्यसंबंध आहे; त्या दोन पदांच्या अर्थाचा परस्पर विशेषण-विशेषभावसंबंध आहे व त्या दोन पदांचा किंवा त्यांच्या अर्थांचा अखंडचैतन्याशीं लक्ष्य-लक्षणभावसंबंध आहे. ज्यांच्या प्रवृत्तीचें निमित्त भिन्न भिन्न आहे अशा शब्दांची वृत्ति एका अर्थामध्ये असणें, हेच त्यांचें सामानाधिकरण्य आहे. उदाहरण—“ तो हा देवदत्त ” या वाक्यांतील “ तो ” हा शब्द परोक्ष ( म्हणजे हल्लीं प्रत्यक्ष दिसत नसलेला ) देश व भूतकाल यांनीं विशिष्ट ( युक्त ) अशा देवदत्ताचा वाचक आहे; व “ हा ” हा शब्द वर्तमान देश व काल यांनीं विशिष्ट अशा देवदत्ताचा वाचक आहे. पण यांतील तो या शब्दाच्या प्रवृत्तीचें व “ हा ” या शब्दाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त निरनिराळें आहे. पहिल्याचें परोक्ष-देशकाल-विशिष्टत्व हें निमित्त आहे व दुसऱ्याचें वर्तमान देशकालविशिष्टत्व हें निमित्त आहे. परंतु तीं दोन्ही पदे भागत्यागलक्षणेच्या योगानें एकाच देवदत्ताच्या पिंडाचीं बोधक होतात. यास्तव त्या उभयतांचा परस्पर सामानाधिकरण्यसंबंध आहे. आतां त्रयांश वाक्यांतील “ तो ” या शब्दाचा अर्थ परोक्ष देशकालविशिष्ट असा आहे व “ हा ” या शब्दाचा अर्थ प्रस्तुत देशकालविशिष्ट असा आहे; व त्या दोन्ही अर्थांचा, विशेषण-विशेष्यभावसंबंध आहे. हा संबंध त्यांच्या भेदाची निवृत्ति करित असतो. “ तो हा ” अशी जर शब्दांची योजना केली तर “ तो ” या शब्दाचा अर्थ विशेष्य व “ हा ” या शब्दाचा अर्थ विशेषण होतो आणि “ हा तो ” अशी जर शब्दयोजना केली तर हा-शब्दार्थ विशेष्य व तो-शब्दार्थ विशेषण

† ज्या शब्दांची वृत्ति एका अर्थामध्ये असते यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य असतें, असें जर म्हटलें तर घट, कलश, कुंभ इत्यादि शब्दांचीही एका घटरूपी अर्थामध्ये वृत्ति असल्यामुळें त्यांचें परस्पर सामानाधिकरण्य होऊं लागेल. पण तें प्रस्तुत शास्त्रास मान्य नसल्यामुळें “भिन्न भिन्न” असें म्हटलें आहे.

होतो. विशेषण म्हणजे आपल्या संबंधी वस्तुविषयी कांहीं अधिक सांगणारा शब्द व ज्याच्याविषयी कांहीं अधिक सांगितलें जातें तें विशेष्य होय.

प्रस्तुत स्थळीं ह्यणजे “ तो हा ” व “ हा तो ” अशा शब्द योजनेत प्रत्येक वाक्यांतील पहिला शब्द उद्देश आहे. उद्देश ह्यणजे ज्याच्याविषयी कांहीं सांगावयाचें आहे. अर्थात् उद्देश हें विशेष्य होय व दुसरा शब्द—जें कांहीं सांगावयाचें आहे तें, किंवा पहिल्याविषयी कांहीं अधिक,—सांगत आहे. यास्तव तो विशेषण होय. तसेंच “ तो हा देवदत्त ” या वाक्यांतील “ तो ” व “ हा ” या दोन्ही शब्दांतील भाग—त्यागलक्षणेच्या योगानें विरुद्ध अंशाचा त्याग केला असतां, विरुद्ध नसलेल्या केवळ देवदत्तनामक पुरुषाच्या पिंडाचा त्या वाक्यावरून बोध होतो. यास्तव “ तो ” व “ हा ” या पदांचा लक्ष्यार्थ केवळ देवदत्ताचा पिंड असतच आहे. तस्मात् “ तो हा देवदत्त ” या वाक्याचा लक्ष्य अर्थ जो देवदत्त त्याच्याशीं “ तो ” व “ हा ” या पदांचा व त्या दोन्ही पदांच्या अर्थाचा लक्ष्य—लक्षणभावसंबंध आहे. लक्षण ह्यणजे जाणविणारें, सुचविणारें, ज्ञान करून देणारें, व लक्ष्य ह्यणजे लक्षणावरून जाणण्यास योग्य, प्रस्तुत वाक्यांतील तो व हा हीं दोन्हीं पदे जाणविणारी आहेत. व त्यांचा अर्थही सूचक आहे. यास्तव त्यांस लक्षण हीं संज्ञा प्राप्त होते व त्यांच्यावरून ह्यणजे पदे व त्यांचा अर्थ यांवरून देवदत्त जाणण्यास योग्य आहे. ( देवदत्ताचें ज्ञान होतें. ) यास्तव तो लक्ष्य आहे.

हा दृष्टांताचा सर्व प्रकार सांगितला. आतां दार्ष्टीतीकाच्या ठायीं ह्यणजे तत्त्व-मस्यादि महावाक्यांच्या ठायीं हे पूर्वाक्त तीन संबंध कसे असतात तें दाखवितां. “ तत् त्वं असि ” ह्यणजे “ तं तूं आहेस ” हें सामवेदीय छान्दोग्योपनिषदांतील महावाक्य आहे. त्यांतील ‘ तत् ’ हें पद परोक्षत्व, सर्वज्ञत्व इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या ईश्वराच्या चैतन्याचें वाचक आहे व ‘ त्वं ’ हें पद अपरोक्षत्व, अल्पज्ञत्व इत्यादि धर्मांनीं युक्त असलेल्या जीवाच्या चैतन्याचें वाचक आहे. अर्थात् तत् या पदाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त परोक्षत्वादि-धर्म—विशिष्टत्व व त्वं या पदाच्या प्रवृत्तीचें निमित्त अपरोक्षत्वादि-धर्मविशिष्टत्व आहे. ह्यणजे त्या दोन्ही पदांच्या प्रवृत्तीचें निमित्त निरनिराळें आहे. पण तां दोन्ही पदे तात्पर्यतः एका अखंड चैतन्याचा बोधक आहेत. यास्तव त्यांचें परस्पर ह्यणजे तत्-पदाचें त्वं पदाशीं व त्वं-पदाचें तत् पदाशीं

सामानाधिकरण्य आहे. तसेच तत् पदाचा अर्थ ईश्वर-चैतन्य व त्वं पदाचा अर्थ जीव-चैतन्य यांचा भेद आहे, अशी सामान्य समजूत आहे. पण ती आमक असल्यामुळे तिची निवृत्ति करणारा, असा जो त्या पदांचा परस्पर संबंध आहे तो विशेष्य-विशेषणभाव-संबंध होय. तत् त्वं असि अशा वाक्ययोजनेत उद्देश जें तत् पद तें विशेष्य व त्वं असा जो विधेयांश तें विशेषण होय. आणि त्वं तत् असि या वाक्यांत पूर्वपद किंवा उद्देश “ त्वं ” असल्यामुळे तें विशेष्य व “ तत् ” विधेयांश असल्यामुळे विशेषण होय. उद्देश्याविषयी जें कांहीं सांगावयाचें असतें तें विधेय होय. व त्या विधेयाचा जो एक देश त्यास विधेयांश झणतात. प्रस्तुत वाक्यांत “ त्वं असि ” किंवा “ तत् असि ” असें विधेय आहे. व त्यांचा एक देश जो “ त्वं ” किंवा “ तत् ” तो विधेयांश होय. असो; याप्रमाणे ह्या दोन्ही पदांच्या अर्थाचा परस्पर अभेद ( ऐक्य ) झाल्यामुळे त्याचा विशेषणविशेष्यभाव सिद्ध होतो, व त्यामुळे आमक भेद नष्ट होतो. त्याचप्रमाणे तत् व त्वं या दोन्ही पदांचा व त्या पदांच्या अर्थांचा म्हणजे ईश्वर व जीव यांचा, ‘ अखंड चैतन्य ’ असा जो सर्व वाक्याचा अर्थ आहे त्याच्याशी, लक्षणलक्ष्यभावसंबंध आहे. म्हणजे तत् व त्वं हीं पदे व त्याच-प्रमाणे त्यांचा अर्थ, त्यांतील परोक्षत्व, अपरोक्षत्व, किंचिज्ज्ञत्व इत्यादि विरुद्धांश टाकिला असतां केवळ अविरुद्ध अखंड चैतन्यास जाणवितो. यास्तव तीं दोन पदे व त्यांचा अर्थ हीं लक्षण व त्यांच्यावरून ज्याचें ज्ञान होतें तें अखंड चैतन्य लक्ष्य होय. हे तीन संबंध दुसऱ्या ग्रंथांतूनही सांगितलेले आहेत. † या लक्षणलक्ष्यभावासच दुसऱ्या कांहीं ग्रंथांत भागत्यागलक्षणा असें म्हटलें आहे. याविषयी आचार्यांनींही वाक्यवृत्तीमध्ये असा उल्लेख केला आहे. “ तत्त्वमसि इत्यादि महावाक्ये तत् व त्वं इत्यादि पदांचा लक्ष्यार्थ घेऊनच अखंड स्वरूपाचा बोध करण्यास प्रवृत्त होत असतात. \* ” किंवा ज्याप्रमाणें व्यवहारांमध्ये “ घट आण ” व “ नीळें कमल ” हीं वाक्ये क्रमानें पदांचा संसर्ग व विशिष्ट अर्थ यांचीं बोधक होतात त्याप्रमाणें

† सामानाधिकरण्यं च विशेषणविशेष्यता । लक्ष्यलक्षणभावश्च पदार्थ-प्रत्यगात्मनाम् ॥

\* तत्त्वमस्यादिवाक्यं च तादात्म्यप्रतिपादने । लक्ष्यौ तत्त्वंपदार्थौ द्वावु-पादाय प्रवर्तते ॥



“ तत्त्वमसि ” इत्यादि वाक्ये होत नाहीत. तर तीं केवळ अखंड व स्वरूपाचीच बोधक होतात. आतां येथें संसर्ग व विशिष्ट अर्थाचा व करविणें ह्मणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. “ तं घट आण ” या वाक्याची तीन पदे आहेत व त्यांच्या अर्थाचा परस्पर संबंध आहे. त्या पदांचे अर्थाचा संबंध हाच संसर्ग होय. अशा संसर्गांने युक्त असलेल्या वाक्याचे संसृष्ट वाक्यार्थ ह्मणतात. ह्मणजे असलीं वाक्ये संसर्गांथांचा बोध करित तसेच “ निळें, मोठें, सुगंधी, कमल ” हें वाक्य आहे. यांत चार पदे आणून त्यांतील पहिलीं तीन गुणवाचक व शेवटचें एक द्रव्यवाचक असा यास्तव नीलत्व, महत्त्व व सुगंधत्व यांनीं विशिष्ट असें कमल असा वाक्य येथें होतो. त्याकरितां अशाप्रकारच्या वाक्यार्थास विशिष्ट वाक्यार्थ ह्मणतात. पण हा दोन्ही प्रकारचा वाक्यार्थ “ तत् त्वं असि ” या वाक्यार्थास जुळत नाही. कारण ब्रह्म असंग असल्यामुळे त्वंपदाच्या अर्थाचा संसर्ग तत्पदाच्या अर्थाशी आहे व तत्पदाच्या अर्थाचा संबंध त्वंपदाशी असं ह्मणतां येत नाही. तसेंच त्वंविशिष्ट तत् किंवा तत्-विशिष्ट त्वं असे ह्मणतां येत नाही. यास्तव विशिष्ट अर्थाचेही येथें ग्रहण होत नाही; व अशी वस्तुस्थिति असल्यामुळे महावाक्यांचा अर्थ अखंडैकरसत्वानेंच पाहिजे. परमपूज्य आचार्यांनींही पूर्वोक्त ग्रंथामध्ये “ वेदान्तशास्त्रांत तत्त्वमसि इत्यादि महावाक्यांचा संसर्ग वाक्यार्थ किंवा विशिष्ट वाक्यार्थ संमत नसून तर अखंड व एकरस ब्रह्मच त्या महावाक्यांचा अर्थ आहे, असें विद्वान् मान्य आहे ” असें ह्मटले आहे.

**शंका**—“ मी ईश्वर नाही. तर मी अन्न, परतंत्र व दुःखी जीव व हा सर्व लोकांचा प्रत्यक्ष अनुभव ईश्वराहून जीव भिन्न आहे, असें अबाधित सिद्ध करितो. त्याचप्रमाणें “ द्वा सुपर्णा सयुजा सखया० ” ही श्रुतिही जीवेश्वरांच्या भेदासच सिद्ध करिते. तेव्हां प्रत्यक्ष व श्रुति या दोन्ही प्रमाणे विरुद्ध तीं वाक्ये कसे प्रतिपादन करतील ?

**समाधान**—तत्त्वमसि, अहं ब्रह्मास्मि, अयमात्मा ब्रह्म, प्रज्ञानं इत्यादि अनेक श्रुतांमध्ये जीव व ईश्वर यांचे एक्य सांगितलेले आहे. या

§ संसर्गो वा विशिष्टो वा वाक्यार्थो नात्र संमतः । अखंडैकरसवाक्यार्थो विदुषां मतः ॥

त्या श्रुतींच्या विरुद्ध असलेला प्रत्यक्ष-प्रमाणसिद्ध भेद भ्रामक आहे, असे ठरते. कारण चंद्रमा लहानशा ताटली एवढा आहे, असे प्रत्यक्ष दिसते व तो आपल्या मागोमाग धांवत आहे, किंवा पूर्वेकडून पश्चिमेकडे वेगाने जात आहे, असेही प्रत्यक्ष दिसते. पण ज्योतिःशास्त्रामध्ये चंद्र कितीतरी पटीने मोठा आहे; व त्याची गति पश्चिमेकडून पूर्वेकडे मात्र आहे, असे सांगितले असल्यामुळे तें प्रत्यक्ष दिसणें भ्रामक ठरते. किंवा जीव व ईश्वर यांचा जो भेद तुम्ही मानीत आहां तो धर्म व धर्मा यांच्या भेदाप्रमाणेच प्रत्यक्ष\* न दिसणारा आहे. कारण, नेत्रादि बाह्य इंद्रियांच्या योगाने रूपादि बाह्य गुणांचाच प्रत्यक्ष अनुभव येत असतो. आत्म्याचा किंवा आत्म्यावर रहाणाऱ्या धर्माचा येत नाही.

यास्तव नेत्रादि बाह्य इंद्रियांच्या द्वारा जीवेश्वराच्या भेदाचें प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाही. आतां “ त्याचें मानसिक प्रत्यक्ष होतें ” ह्मणून ह्मणाल तर “ मन हें इंद्रियच नव्हे ” असा आमचा सिद्धांत आहे. बरें “ साक्षि जो आत्मा तो खास प्रकाशित करितो ” असें जर ह्मणावें तर साक्षीकडून प्रकाशित होणाऱ्या स्वप्नांतील पदार्थांप्रमाणें तो भेदही प्रातीतिक होईल. प्रातीतिक ह्मणजे केवळ भ्रमानें प्रतीत होणारा. जसा दोरीवर भासणारा सर्प; शिंपीवर भासणारें रूपे इत्यादि. पण अशा प्रातीतिक-भेदविषयक § प्रत्यक्षाच्या योगाने अभेद-ऐक्य-बोधक श्रुतींचा बाध होणें शक्य नाही. तर उलट त्या श्रुतींच्या योगाने त्या प्रत्यक्षाचाच बाध होणार, हें उघड आहे. तस्मात् प्रत्यक्ष ज्ञानावरून जीव व ईश्वर यांचा भेद आहे, असें ठरणें अशक्य होय.

आतां तुम्ही द्वासुपर्णा० इत्यादि श्रुतीवरून भेदाची सिद्धि करूं पहात असाल तर तोही तुमचा प्रयत्न व्यर्थ होणार आहे. कारण वाक्याचें तात्पर्य कशामध्ये आहे, हें पाहिलें पाहिजे. प्रस्तुत श्रुतिवाक्याचें तात्पर्य जीवेश्वरांचा भेद आहे ह्मणजे ते परस्पर भिन्न आहेत, हें सांगण्यामध्ये नसून त्रिं केवळ लोकसिद्ध भेदाचा अनुवाद केला आहे. पण तिचेंही तात्पर्य ऐक्यामध्येच आहे. कारण जो अर्थ इष्टफल-दायी असतो व जो प्रत्यक्षादि लोकसिद्ध प्रमाणांवरून ज्ञात होत नाही त्या अर्थामध्येच श्रुतीचें तात्पर्य असतें. जीव व ईश्वर यांचा भेद सर्वास ज्ञात आहे. कारण ज्यांना शास्त्राचा संस्कार नसतो असे पुढ-

∴ अग्नि हा धर्मो व दाहशक्ति हा धर्म यांचा जरी वस्तुतः भेद आहे, तरी तो श्रोत्रादि पंच ज्ञानेंद्रियांनी प्रत्यक्ष अनुभवास येण्यासारखा नाही.

§ प्रातीतिक भेद हाच ज्याचा विषय आहे अशा प्रत्यक्षाच्या.

षट्ही “मी ईश्वर नाही” असें निश्चयानें सांगत असतात. शिवाय त्याच्या-पासून कांहीं इष्टफल-प्राप्ति होत असते, असेंही नाही. उलट “जो भेददृष्टि ठेवितो तो जन्म-मरण-परंपरेंत पडतो” असें स्वतः श्रुतीनेच सांगितलेलें आहे. फार काय पण “जो भिन्न दृष्टि ठेवून उपासना करितो तो पशुप्रमाणें अज्ञ आहे” असें श्रुतीनें स्पष्ट झटलें आहे. तस्मात् वरील श्रुतीचें जीव-पर-भेदांत तात्पर्य नसून अखंड ब्रह्मामध्येच आहे. कारण तें अखंड ब्रह्म प्रत्यक्षादि प्रमाणांच्या द्वारा ज्ञात होण्यासारखें नसल्यामुळे सर्व सामान्य जनांस अज्ञात आहे व “आत्मवेत्ता शोकांतून पार पडतो; ब्रह्मवेत्ता परब्रह्मास प्राप्त होतो; जो ब्रह्मास जाणतो तो स्वतः ब्रह्मच होतो;” इत्यादि अर्थांच्या अनेक श्रुति अखंड ब्रह्मज्ञानाचें, अनर्थाची निवृत्ति व परमानंदाची प्राप्ति, हें फल सांगत आहेत. यास्तव त्या पूर्वोक्त व तसल्याच दुसऱ्याही सर्व श्रुतीचें तात्पर्य अखंड ब्रह्मामध्येच आहे, हें सिद्ध आलें.

पूर्वी अखंड ब्रह्मच महावाक्यांचा अर्थ आहे, असें सांगितलें. पण तें अखंडत्व कोणत्या प्रकारचें असतें तें आतां सांगितलें पाहिजे व त्याच्या-विषयी असलेल्या मतभेदांचाही यथे निर्देश केला पाहिजे. विजातीय भेद, सजातीय भेद व स्वगत भेद या तीन प्रकारच्या भेदांनीं रहित असणें हेंच ब्रह्माचें अखंडत्व होय. आतां ही गोष्ट अधिक स्पष्ट करून सांगितली पाहिजे. जे पदार्थ आत्म्याहून भिन्न असतात त्यांस अनात्म पदार्थ ह्मणतात व ते सर्व पूर्वोक्त तीन भेद व परिच्छेद यांनीं युक्त असतात. उदाहरणार्थ आपण आंब्याचें झाड हा अनात्म पदार्थ घेऊं या. विलक्षण जातींच्या पदार्थांचा परस्पर विजातीय भेद असतो. यास्तव वृक्ष ही जाती सोडून दुसऱ्या कोणत्याही जातीचा पदार्थ घेतल्यास त्याचा व उदाहरणार्थ घेतलेल्या आम्र-वृक्षाचा परस्पर विजातीय भेद असतो. परस्पर ह्मणण्याचें कारण-वृक्षाचा जसा पाषाणादि इतर पदार्थांशीं विजातीय भेद असतो तसाच पाषाणादि इतर पदार्थांचाही वृक्षादिकांशीं असतो—हें होय. समान जातीच्या पदार्थांचा जो परस्पर भेद तो सजातीय भेद होय. उदाहरणार्थ-वरील आम्रवृक्षाचा पिंपळ, बड इत्यादि वृक्षांशीं असलेला भेद. एका व्यक्तीमध्येच जो अवयवशः असणारा भेद तोच स्वगतभेद होय. जसें वरील आम्रवृक्षाचीं पानें, फळें, पुष्पें इत्यादिकांचा परस्पर भेद. पण हा त्रिविध भेद आत्म्याच्या ठायीं असूं

शकत नाही. कारण ब्रह्माहून दुसरी कोणतीही वस्तु सत्य नाही. अविद्येसह सर्व प्रपंच त्या ब्रह्माच्या ठायीं कल्पित आहे तेव्हां त्याच्याहून निराळा विजातीय पदार्थच नसल्यामुळे विजातीय भेद कसा असणार ? “ तें तूं आहेस; मी ब्रह्म आहे; मी क्षेत्रज्ञ आहे असेही तूं जाण; ” इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनें जीव व परमात्मा यांच्या अत्यंत ऐक्याचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळे दुसरें चैतन्य विद्यमान नाही, असें ठरतें व त्यामुळे जीवभाव, अविद्याकल्पित असल्यामुळे, मिथ्या आहे, असा निश्चय होतो. तेव्हां ब्रह्माचे ठायीं सजातीय भेद तरी कसा असणार ? एकाच वस्तूचा सजातीय भेद असणें युक्तिशून्य आहे. ब्रह्माच्या ठायीं स्वगत भेद असेल अशीही आशा करावयास नको. कारण, “ अवयवरहित, क्रियारहित, शांत, निर्मल, निर्दोष, साक्षी, चैतन्यरूप, निर्गुण, असंग, निल, सर्वगत, दृढ, अचल, सनातन ” इत्यादि श्रुतींनीं व स्मृतींनीं त्यास दिलेलीं विशेषणें पाहिलीं कीं, ब्रह्माचे ठायीं अवयव, गुण, क्रिया, जाति व संबंध नाहीत असें सहज ठरतें. मग तें भेद कसा राहणार ? आतां सृष्टीची उत्पत्ति कशी झाली इत्यादि प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींमध्ये ईश्वराच्या गुणादिकांचे प्रतिपादन केलेले आहे; हें खरें; पण तो सावयव व सगुण आहे, असें सांगण्यामध्ये त्याचें तात्पर्य नसून केवळ उपासनेकरितां त्याच्या स्वरूपाची लौकिक व्यक्तीप्रमाणें कल्पना केलेली असल्यामुळे त्या श्रुतींचें तात्पर्यही जीव व परमात्मा एक आहे व सर्व ईश्वरमय आहे, असें सांगण्यामध्येच आहे, असें समजावें. तात्पर्य अशा त्रिविध भेदांनीं रहित असणें हेंच ब्रह्माचें अखंडत्व होय. आतां या अखंडत्वाच्या लक्षणामध्ये सजातीय-विजातीय-स्वगत-भेदशून्यत्व असें जें लांबलचक झटलें आहे तें का ? हें आतां सांगतां. स्वगत भेदरहित असें जर ब्रह्माच्या अखंडत्वाचें लक्षण केलें तर सांख्यांच्या आत्म्यामध्ये त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण तेही आत्मा अवयव, जाति, गुण, क्रिया इत्यादिकांनीं रहित आहे, असें मानीत असतात. ह्मणून त्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां सजातीय हें एक अधिक विशेषण दिलें आहे. सांख्य जीवांचा परस्पर भेद मानीत असतात. त्यामुळे त्यांचा आत्मा सजातीय-भेद-शून्य नाही. बरें सजातीय व स्वगतभेद-शून्य हेंच आत्म्याचें अखंडत्व होय, असें जर ह्मणावें तर आकाशामध्ये त्याची

अतिव्याप्ति होणार. कारण तें एक व निरवयव द्रव्य असल्यामुळें सजातीय व स्वगतभेद, शून्य आहे. पण विजातीय असें आणखी एक विशेषण दिल्यानें वायु, तेज इत्यादि अनेक विजातीय भेदांनीं युक्त असलेल्या आकाशाचें निवारण होतें. आतां विजातीयभेदशून्य एवढेंच जर अखंडत्वाचें लक्षण केलें असतें तर सजातीय व स्वगत-भेद त्याच्या ठिकाणीं आहेत, असें कवूल केल्या सारखें होतें व त्यामुळें अद्वैत-श्रुतीशीं विरोध आला असता. त्याचें निवारण करण्याकरितां सजातीय इत्यादि दोन विशेषणें दिलीं आहेत. तें ब्रह्म-तत्त्व एकरस आहे, हें सुचविण्याकडेही स्वगत या पदाचा उपयोग होतो. तात्पर्ये याप्रमाणें प्रस्तुत लक्षणांतील पदांचा उपयोग जाणावा. किंवा अखंडत्वाचें “त्रिविध परिच्छेद-शून्यत्व” हे दुसरें लक्षण करावें. देशपरिच्छेद, काल-परिच्छेद, व वस्तु-परिच्छेद असे तीन परिच्छेद आहेत. ब्रह्मानें या तिन्ही परिच्छेदांनीं रहित असणें हेंच त्याचें अखंडत्व होय. अत्यंताभावाच्या प्रतियोगीपणासच देशपरिच्छेद ह्मणतात. अत्यंत अभाव ह्मणजे मुळीच नसणें. पुस्तक या पदार्थामध्ये जलत्व हा धर्म मुळीच नसतो. त्यामुळें

१ जलत्वाचा पुस्तकामध्ये अत्यंताभाव आहे व ज्याचा अभाव तो त्याचा प्रतियोगी. येथें जलत्वाचा अभाव असल्यामुळें जलत्व हा त्याचा प्रतियोगी आहे. यास्तव पुस्तकामध्ये असणाऱ्या जलत्वाच्या अत्यंताभावाचा जो प्रतियोगीपणा

१ तोच जलत्वाच्या ठिकाणचा देशपरिच्छेद होय. प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव 213

याच्या प्रतियोगीपणास कालपरिच्छेद ह्मणतात. कोणतेंही कार्य उत्पन्न होण्यापूर्वी, त्याच्या कारणामध्ये, त्याचा जो अभाव असतो त्यास प्रागभाव ह्मणतात. जसा हा भाग लिहित असलेला कागद. हा तयार होण्यापूर्वी त्याच्या कारणरूप-कुट्टन तयार केलेल्या-रसामध्ये त्याचा प्रागभाव होता व आतां हा फाडून टाकिल्यास त्याचा प्रध्वंसाभाव कपट्यांमध्ये राहिल. पण या दोन्ही अभावांचा प्रतियोगीपणा कागदामध्ये आहे व तोच कालपरिच्छेद होय. 214

अन्योन्याभावाच्या प्रतियोगीपणास वस्तुपरिच्छेद ह्मणतात. लेखणीचा कागदामध्ये व कागदाचा लेखणीमध्ये जो अभाव असतो तोच अन्योन्याभाव होय. यास भेद असो ह्मणतात. या अभावाचा प्रतियोगपणा कागद व लेखणी यांमध्ये आहे आणि त्यामुळे कागद, लेखणी व अशाच इतर पदार्थांमध्येही वस्तुपरिच्छेद होता. हे तीन प्रकारचे परिच्छेद सर्व अनात्म पदार्थांमध्ये

असतात. ब्रह्मामध्ये यांतील एकही नसतो. कसा तो सांगतो. हें ब्रह्म विभु (व्यापक) आहे, असें अनेक श्रुती सांगतात. विभु पदार्थाचा अत्यंताभाव कोठेही नसतो. यास्तव त्याचा देश-परिच्छेद संभवत नाही. तें आत्मरूप ब्रह्म नित्य आहे, असेंही असंख्य श्रुती सांगत आहेत व नित्य वस्तूचा प्रागभाव व प्रध्वंसाभाव होत नाही. यास्तव त्याचा काल-परिच्छेदही संभवत नाही. हें संपूर्ण जग ब्रह्माचे ठायी स्वप्नांतील पदार्थाप्रमाणे कल्पित आहे व त्यामुळेच तें मिथ्या आहे. कल्पित किंवा आरोपित वस्तूस त्याच्या अधिष्ठानाच्या सत्तेइतकें भिन्न सत्ता नसते. ह्याजें त्याच्याच सत्तेनें ती सत्तावाली होत असते, असा नियम आहे. त्यामुळे अधिष्ठानरूप ब्रह्मच सर्व जगाचें परम स्वरूप आहे. यास्तव अन्योन्याभावास अवकाशच नसल्यामुळे ब्रह्मामध्ये वस्तु-परिच्छेदही संभवत नाही. या सर्व अर्थीचें प्रतिपादन करणारी “मी\* अजर, पुराण, सर्वात्मरूप व विभु असल्यामुळे सर्वगत असलेल्या या आत्म्यास जाणतो.” अशी श्रुति आहे. कल्प-तरुनामक ग्रंथांत आचार्यांनीं अखंडत्वाचें असें लक्षण केले आहे-पर्यायां नव्हेत अशा अनेक शब्दांच्या योगानें प्रकाशित होत असून विशिष्ट भावानें रहित असणें हेच अखंडत्व होय. महावाक्यांमध्ये असलेले तत्, त्व, अहं, ब्रह्म, अयं, आत्मा इत्यादि शब्द, त्या त्या शब्दांचा भिन्न भिन्न अर्थ असल्यामुळे, पर्यायशब्द नव्हेत; अनेक तर आहेत; त्यांच्या योगानें ब्रह्माचा प्रकाशही होतो व ते विशिष्ट-भावानें रहित आहे. यास्तव तें अखंडत्वानें युक्त आहे. घट, कलश, कुंभ हे अनेक शब्द आहेत व त्यांच्या योगानें घटरूपी पदार्थाचा प्रकाशही होत असतो. पण ते पर्याय शब्द आहेत. तसेंच ‘निळें कमल’ या अनेक व पर्याय नसलेल्या शब्दांकडून जरी कमलाचा प्रकाश होत असला तरी तें कमल विशिष्ट भावानें रहित नाही. तर तें नीलगुणविशिष्ट आहे. यास्तव अखंडपणाच्या पूर्वीक लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. आतां-श्रुति, “ ब्रह्म वाणी व मन यांचा विषय होत नाही,” असें सांगत आहे; व त्यामुळे ब्रह्म शब्दांच्या द्वारा साक्षात् प्रकाशित होणें असंभवनीय आहे; हें खरे. पण वाच्यार्थरूपी उपाधीच्या द्वारा लक्षणावृत्तीनें तें शब्दप्रकाश्य होऊं

\* वेदाहमेतमजरं पुराणं सर्वात्मानं सर्वगतं विभुत्वात् ।

† अपर्यायानेकशब्दप्रकाशत्वे सति अविशिष्टत्वं अखंडत्वम् ।

शकते. कारण असें न मानल्यास “ उपनिषद्पुषब्दप्रमाणाच्या योगानें जाण-  
ण्यास योग्य असलेल्या परमात्म्याचें स्वरूप मी विचारितों,” असें जें श्रुति-  
वचन आहे, त्यास बाध येईल. यास्तव “ तत्त्वमसि ” इत्यादि महावाक्यें  
तत्, त्व, इत्यादि पदांच्या लक्ष्य अर्थाचें प्रहण करून त्या अखंड स्वरू-  
पाचें प्रतिपादन करण्यास प्रवृत्त झालीं आहेत-हा पूर्वोक्त सिद्धान्त सर्व  
दोषशून्य आहे.

आतां महावाक्यांवरून अखंड अर्थाचा बोध झाला असतां अधिकारी  
साधकास कोणतें फल मिळतें तें सांगून प्रस्तुत प्रकरणाची परिसमाप्ति कर्तव्य  
आहे. ब्रह्मनिष्ठ श्रोत्रिय गुरूंनीं योग्य अधिकारी शिष्यास महावाक्याचा  
उपदेश केला असतां त्यास भाग-त्याग लक्षणें “ मीच ब्रह्म आहे ” व  
“ ब्रह्मच मी आहे ” असा आत्मसाक्षात्कार होतो. अशा प्रकारच्या साक्षा-  
त्कारास परस्पर अभेदविषयक अपरोक्ष ज्ञान झणतात. कारण “ मी ब्रह्म  
आहे ” ही वृत्ति अहंशब्दाचा अर्थ जो कूटस्थ आत्मा त्याच्याशीं ब्रह्माचा  
अभेद ( ऐक्य ) दाखविते व “ ब्रह्मच मी आहे ” ही वृत्ति ब्रह्माशीं  
प्रत्यक् ( कूटस्थ ) आत्म्याचा अभेद दाखविते. मी या पदाचा अर्थ जो  
प्रत्यक् आत्मा तो सर्वास अपरोक्ष असतो. झणजे त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान सर्वास  
असतें व तो आत्मा आहे, हेही सर्वास ठाऊक असतें आणि ब्रह्म परोक्ष  
झणजे प्रत्यक्ष अनुभवास न येणारें व अनात्मा झणजे आत्म्याहून निराळें  
आहे, असें सर्वास वाटत असतें. किंवा सर्व असें मानितात. पण “ मी ब्रह्म  
आहे ” असा जेव्हां बोध होतो तेव्हां ब्रह्म परोक्ष व अनात्मा आहे ही  
बुद्धि नष्ट होते व जेव्हां “ ब्रह्मच मी आहे ” अशी साक्षात् भावना होते  
तेव्हां प्रत्यगात्मा मर्यादित आहे झणजे तो या देहामध्येच रहात असतो व  
इतरत्र त्याचा अभाव आहे ही, व तो ब्रह्म नव्हे ही सामान्य समजूत नाहीशी  
होते. यास्तव अधिकाऱ्यास “ मी ब्रह्म आहे ” व “ ब्रह्मच मी आहे ” अशा  
दोन्ही प्रकारच्या भावना दृढ होणें अत्यंत अवश्य आहे. याप्रमाणें महा-  
वाक्यांवरून उत्पन्न होणारी जी अखंड ब्रह्माकार अपरोक्ष वृत्ति त्या अपरोक्ष  
वृत्तिरूप ज्ञानाच्या योगानें अनर्थाची कारणासह निवृत्ति होते. झणजे अनर्थ  
व त्याची अविद्यादि, कारणेही नष्ट होतात व हा प्रत्यक् आत्मा अखंड एक-  
रस ब्रह्मानन्दरूपानें स्थित होतो. याविषयीं अनेक श्रुती तर प्रमाण आहेतच.

पण श्रीमद्भगवद्गीतेतील एक श्लोक येथे देऊन या परिच्छेदाची परिसमाप्ति करितो. “ क्षेत्रक्षेत्रज्ञयोरेवमन्तरं ज्ञानचक्षुषा । भूतप्रकृतिमोक्षं च ये विदुर्यान्ति ते परम् ॥ अध्याय १३ श्लोक ३४ याचें तात्पर्य-शास्त्र व आचार्य यांच्या उपदेशामुळे उत्पन्न झालेल्या ज्ञानरूपी दृष्टीने क्षेत्र व क्षेत्रज्ञ यांच्यामधील अंतर-द्वयजे एक जड, दुसरें चैतन्य; एक विकारी, दुसरें निर्विकार इत्यादि परस्पर वैलक्षण्य-जे जातात व त्याचप्रमाणें भूतांची प्रकृति जी माया ( आत्म्याची अविद्या ) तिचा नाश ( अभाव होणें ) जे जाणतात ते कैवल्यास प्राप्त होतात.

याप्रमाणें श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापट-कृत तत्त्वानुसंधान-साराचा प्रथम परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.





## अथ द्वितीयपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीगुरुभ्यो नमः ॥ आतां येथून तत्त्वानुसंधानसाराच्या द्वितीय परिच्छेदास प्रारंभ करितों. पूर्वे परिच्छेदामध्ये “ तत्त्वमसि ” इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें अखंड ब्रह्माविषयी अपरोक्षवृत्ति उत्पन्न होते व त्या वृत्तीमुळे साधकाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होऊन त्यास परमानंदाची प्राप्ति होते, असें सांगितले. पण त्या वृत्तीचें स्वरूप काय आहे ? तिच्या-विषयी प्रमाण कोणतें आहे, तिची उत्पत्ति कशी होते ? व तिचा उपयोग काय ? हें जाणण्याची इच्छा होणें साहजिक आहे. यास्तव प्रथमतः प्रमावृत्ति व अप्रमावृत्ति अशा दोन प्रकारच्या वृत्तींचें निरूपण करण्याकरितां वृत्तीचें सामान्य लक्षण सांगतों.—( वृत्तिर्नामविषयचैतन्याभिव्यजकान्तःकरणा-ज्ञानयोः परिणामविशेषः ) विषयचैतन्यास अभिव्यक्त करणारा अंतःकरण व अज्ञान यांचा जो एक प्रकारचा परिणाम त्यास वृत्ति म्हणावें. पण यां-विषयी अशी एक शंका येते कीं,—प्रमाणांवरून प्रमेयाची सिद्धि होत असते. यास्तव प्रथमतः प्रमाणांचें निरूपण करणेंच उचित असतांना तसें न करितां या ग्रंथाच्या प्रथम परिच्छेदामध्ये ब्रह्मात्मरूप प्रमेयाचें निरूपण करून आतां दुसऱ्या परिच्छेदामध्ये प्रमाणांच्या निरूपणास आरंभ करीत अहां हें काय ? हें अन्य शास्त्रांच्या विरुद्ध आहे. न्याय, सांख्य, इत्यादिकांमध्ये प्रमाणांचें निरूपण अगोदर करून नंतर प्रमेयाचें निरूपण केलेलें आढळतें. पण तुम्हीं, तसें न करितां, हा शास्त्रविरुद्ध मार्ग कां स्वीकारिलात ? या शंकेचें समाधान असें—न्यायादि जीं दुसरीं शास्त्रें आहेत त्यांचें प्रमेय जड आहे. यास्तव त्याची सिद्धि प्रमाणांच्या अधीन असणें योग्यच आहे आणि त्यामुळे त्या शास्त्रांत प्रमाणांचें निरूपण अगोदर व प्रमेयाचें त्यानंतर, असा क्रम आढळतो. पण या आमच्या अद्वैतवेदांतशास्त्राची स्थिति तशी नाही. कारण आमच्या शास्त्राचें प्रमेय अद्वितीय व साक्षीचैतन्यरूप आत्मा आहे. त्याच्यामुळेच प्रत्यक्षादि इतर प्रमाणांची सिद्धि होत असते. यास्तव अगोदर त्याचें निरूपण करून नंतर प्रमाणादिकांचें निरूपण करण्यास जो येथें आरंभ केला आहे तो उचित होय. याविषयी आचार्यांनीं असें सांगितले आहे. ( मानेन

मेयाधिगतिस्तु युक्ता प्रमेयजाड्याद्विधिनिष्ठकाण्डे । मेयेन मानाधिगतिस्तु युक्ता वेदान्तवाक्यादजडं हि मेयम् ॥ १ ॥ ) याचा अर्थ—कर्मनिष्ठारूप कांडामध्ये प्रमेय जड असल्यामुळे प्रमाणांच्या द्वारा प्रमेयाची सिद्धि होणे युक्तच आहे. पण वेदांतशास्त्राचें प्रमेय जड नसल्यामुळे म्हणजे तें चेतन असल्यामुळे तसा प्रकार होणे युक्त नव्हे. कारण या चेतनप्रमेयामुळेच प्रत्यक्षादि प्रमाणांची सिद्धि होण युक्त आहे. असो; आतां पूर्वोक्त लक्षणाचें निरूपण करूं. वृत्ति म्हणजे वृत्तिज्ञान असें येथें समजावें. घट, वज्र, इत्यादि विषयांच्या योगानें मर्यादित झालेले जें चैतन्य त्याला विषयचैतन्य असें म्हणतात. त्या विषयचैतन्यास अभिव्यक्त करणारा असा जो अंतःकरणाचा व अज्ञानाचा एक प्रकारचा परिणाम त्यासच वृत्तिज्ञान असें म्हणतात. क्रोध, इच्छा, सुख, दुःख, इत्यादि अंतःकरणाचे परिणाम व आकाश, वायु इत्यादि अज्ञानाचे परिणाम आहेत, हें खरें; पण त्या क्रोधादिकांकडून विषयचैतन्य अभिव्यक्त होत नसतें. म्हणून 'विषयचैतन्याभिव्यंजक' हें पद लक्षणांमध्ये योजून वृत्तीच्या लक्षणाची क्रोधादिकांच्या ठायीं जी अतिव्याप्ति होत होती तिला हटविलें आहे. तसेंच चक्षु, प्राण इत्यादि इंद्रियेही आपणांपासून उत्पन्न होणाऱ्या वृत्तींच्या द्वारा त्या विषयचैतन्यास व्यक्त करितात, हें खरें; पण तीं इंद्रिये अंतःकरणाचा किंवा अज्ञानाचा परिणाम नव्हेत. तर तीं तेजादिक भूतांचा परिणाम आहेत. यास्तव अंतःकरणाचा व अज्ञानाचा परिणाम, असें म्हटल्यानें त्या नेत्रादि इंद्रियांच्याठायींही वृत्तीच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. आतां, अभिव्यंजक म्हणजे काय तें स्पष्ट करून सांगतां. (अपरोक्षव्यवहारजनकत्वमभिव्यंजकत्वम्) हा घट आहे, हें वज्र आहे, अशा प्रकारचा जो अपरोक्ष व्यवहार त्या व्यवहारास उत्पन्न करणें हेंच त्या वृत्तींतील विषयचैतन्याचें अभिव्यंजकत्व होय. पण यावर अशी शंका येते—चक्षु, प्राण इत्यादि इंद्रियांपासून उत्पन्न होणाऱ्या अपरोक्षवृत्तींमध्ये अपरोक्ष व्यवहारास उत्पन्न करणें हा धर्म असतो हें खरें, पण अनुमानादि प्रमाणांवरून उत्पन्न होणाऱ्या अनुमितीसारख्या परोक्षवृत्तींमध्ये तो धर्म आहे, असें कोठेही आढळत नाही. कारण, पर्वत अग्नियुक्त आहे, असें जरी अनुमानावरून ठरलें तरी "हा अग्नि" असा प्रत्यक्ष व्यवहार तेथें कोणालाही करितां येत नाही. यास्तव अनुमितीसारख्या ज्या परोक्षवृत्ती

आहेत त्यांच्यामध्ये हा पूर्वीच अभिव्यंजकधर्म रहात नसल्यामुळे वृत्तीच्या लक्षणाची अव्याप्ति होते. अव्याप्ति म्हणजे लक्षणाने लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणे. करितां अभिव्यंजकाचे लक्षण निराळे केल्यास वरें.—असें वादून त्याचे दुसरें लक्षण सांगतात, ( आवरणनिवर्तकत्वमभिव्यंजकत्वम् ) वृत्तीतील आवरणास नाहीसें करणे यासच विषयचैतन्याचे अभिव्यंजकत्व म्हणावें. असें लक्षण केल्यानें वर सांगितलेली शंका येत नाही. कारण अनुमितीसारख्या परोक्षवृत्तीमध्येही आवरणानें निवर्तन व्हावेंच लागतें व तें करणें ह्मणजेच विषयचैतन्याचे अभिव्यंजकत्व होय. याचें तात्पर्य असें—अज्ञानामुळे होणारें आवरण दोन प्रकारचें असतें. एक असत्त्वावरण व दुसरें अभानावरण. एकादा विषय नाही असें वाटण्यास जें आवरण कारण होतें त्यास असत्त्वावरण व एकादा पदार्थ भासत नाही असें वाटण्यास जें कारण होतें तें अभानावरण होय. या दोन प्रकारच्या आवरणापैकी दुसरें ह्मणजे अभानावरण प्रत्यक्ष ज्ञानानेंच नाहीसें झणें शक्य आहे. परोक्ष ज्ञानानें त्या आवरणाची कधीही निवृत्ति होणार नाही. पण असत्त्वावरण अनुमितीसारख्या अप्रत्यक्ष ज्ञानानेंच निवृत्त होत असते. कारण, धूर हा हेतु दिसला कीं, पर्वत अभियुक्त आहे असें अग्नीस जरी प्रत्यक्ष न पाहिलें तरी समजतें. ह्मणजे पर्वतावर अभि नाही असें जें अग्नीचें असत्त्वावरण होतें तें धूर पाहतांच नाहीसें होतें. तसेंच शास्त्रप्रमाणावरून स्वर्ग आहे, असें समजलें कीं त्याच्या विषयांचेही असत्त्वावरण नाहीसें होतें. ह्मणजे स्वर्ग नाही, असा व्यवहार न होतां तो आहे, असा होऊं लागतो. यास्तव अनुमिति इत्यादि परोक्ष वृत्तींमध्येही त्या असत्त्वावरणाचें निवर्तन करणें हा धर्म आहे, किंवा तें अज्ञानामुळे होणारें आवरण दोन प्रकारचें आहे. एक विषयचैतन्याच्या ठिकाणीं असणारें व दुसरें प्रमातृचैतन्याच्या ठिकाणीं असणारें. त्यापैकी पहिल्या आवरणाची निवृत्ति अपरोक्ष ज्ञानानेंच होते व दुसऱ्या आवरणाची निवृत्ति परोक्ष ज्ञानानेंही होते. अपरोक्ष ह्मणजे प्रत्यक्ष. परोक्ष ह्मणजे अप्रत्यक्ष व आवरण ह्मणजे आच्छादन असो; असा प्रकार असल्यामुळे आवरणानें निवर्तन करणें हेच अभिव्यंजकत्व होय, असें सिद्ध झालें व त्यामुळे या वृत्तीच्या लक्षणावर पूर्वीसारखा अव्याप्ति हा दोष येत नाही. पण यावरही अशी एक शंका येते कीं, सुखदुःखादिकांस

विषय करणाऱ्या वृत्ति-ज्ञानांत, ईश्वराच्या मायावृत्तिरूप ज्ञानांत व अविद्या-वृत्तिरूप भ्रम ज्ञानांत आवरणाचें निवर्तन करणें हा नियम आढळत नाही. ह्यणजे त्याच्यावर अव्याप्ति हा दोष पुनरपि येतोच. अशी शंका आली असता तिचेंही निवारण करण्याकरितां अभिव्यंजक या धर्माचें आणखीं एक लक्षण सांगतात. ( अस्तित्व्यवहारजनकत्वमभिव्यंजकत्वम् ) ह्यणजे घट आहे, वस्त्र आहे, कागद आहे अशा प्रकारचा जो “आहे, आहे ” व्यवहार तो उत्पन्न करणें हेंच त्या वृत्तांतिल विषय-चैतन्याचें अभिव्यंजकत्व होय. हें अपरोक्षवृत्ति, परोक्षवृत्ति, मुखादिकाविषयीच्या वृत्ति, ईश्वराची मायावृत्ति व भ्रमवृत्ति या सर्व वृत्तींस सारखें लागू पडतें; व त्यामुळें तें निर्दोष आहे.

शंका—वृत्तीचें लक्षण करितांना तुम्हीं अंतःकरणाच्या व अज्ञानाच्या परिणामास वृत्ति, असें म्हटलें आहे. पण तें तुमचें म्हणणें संभवत नाही. कारण ( पूर्वरूपपरित्यागेन रूपान्तराप्तिः परिणामः ) ह्यणजे पदार्थाचें पूर्वरूप जाळून त्यास दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति होणें हाच परिणाम होय, असेंच कोणालाही झालें तरी परिणामाचें लक्षण करावें लागणार ! पण तेंच लक्षण संभवत नाही. कसें म्हणून विचाराल तर सांगतो. कोणतीही लौकिक वस्तु घ्या. तिचें पहिलें रूप असतांना तिला दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति झाली आहे असें; किंवा तिचें पहिलें रूप नष्ट झाल्यावर तिला दुसऱ्या रूपाची प्राप्ति होते असेंही कोठें दिसत नाही. शिवाय वेदान्त शास्त्रामध्ये विवर्त-वादाचा अंगीकार केलेला आहे. परिणाम किंवा आरंभ-वादाचा अंगीकार केलेला नाही व असें असूनही जर तुम्ही परिणामवादाचा अंगीकार कराल तर, तुमच्या सिद्धांताशी त्यांचा विरोध येत असल्यामुळें, तुमचा अपसिद्धांत होईल. सारांश अंतःकरणाच्या व अज्ञानाच्या परिणामास वृत्ति असें जें तुम्हीं म्हटलें आहे, तें संभवत नाही.

समाधान—या शिकेचें समाधान करण्यापूर्वी परिणाम व विवर्त यांचें लक्षण सांगितलें पाहिजे. ( उपादानसमसत्ताकान्यथाभावः परिणामः । उपादानविषमसत्ताकान्यथाभावोः विवर्तः । ) उपादान कारणाची जी सत्ता असेल त्याच सत्तेनं युक्त असा जो उपादानाचा अन्यथा भाव तो परिणाम होय. जसें-दूधाचा दही हा परिणाम आहे. दूध दह्याचें उपादान कारण आहे व दही हा त्या दुधाचा अन्यथा भाव आहे. अन्यथामात्र ह्यणजे

विपरीतपणा ( बदल ). येथे दुधाची जशी व्यावहारिक सत्ता आहे तशी दह्याचीही व्यावहारिकच सत्ता आहे. कारण दूध व दही हे दोन्ही पदार्थ व्यवहारामध्ये कोणत्याही प्रमाणाने बाधित होत नाहीत. यास्तव दही हा दुधाचा परिणाम होय. उपादान कारणाच्या सत्तेहून भिन्न सत्तेने युक्त असलेला जो उपादानाचा अन्यथाभाव त्याला विवर्त ह्मणतात. जसे-दोरीच्या टायी भासलेला सर्प. तो रज्जूने मर्यादित झालेल्या चैतन्याचा विवर्त आहे. कारण चैतन्याची सत्ता पारमार्थिक असून भासलेल्या सर्पाची सत्ता प्रातिभासिक आहे. प्रातिभासिक ह्मणजे कांहीं काल केवळ भासणारी. यास्तव भासलेला सर्प चैतन्यरूप उपादान कारणाहून भिन्न सत्तेने युक्त आहे, असे ठरले व 'तो हा सर्प' अशा प्रकारच्या व्यवहारांचा विषय होत असल्यामुळे चैतन्याचा अन्यथाभावही आहे. त्यामुळे कल्पित सर्प हा चैतन्याचा विवर्त होय, हे ठरले. आतां परिणामाचे "अन्यथाभाव" एवढेच जर लक्षण केले असते तर विवर्तामध्ये त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. तिला हटविण्याकरिता "उपादानसमसत्ताक" ह्मणजे उपादानाच्या समान सत्तेने युक्त, असे झटले आहे. कारण विवर्त-उपादान समसत्ताक नसते. तसेच विवर्ताच्या लक्षणाची परिणामामध्ये अतिव्याप्ति होऊ नये ह्मणून "उपादान-विषमसत्ताक" असे अन्यथाभावास विशेषण दिले आहे. याप्रमाणे विवर्त व परिणाम यांच्यामध्ये भेद आहे व तोच आतां प्रस्तुत प्रसंगी कसा लागू पडतो ते सांगितले पाहिजे. पूर्वी सांगितलेली जी वृत्ति ती अंतःकरण व अज्ञान या उपादानकारणांच्या अपेक्षेने परिणाम आहे व अधिष्ठान जे चैतन्य त्याच्या अपेक्षेने विवर्त आहे आणि असा प्रकार असल्यामुळे परिणाम संभवतच नाही किंवा सिद्धांताशी विरोध येतो, अशी जी शंका घेतली आहे ती निरर्थक होय. पण आतां अंतःकरणाचा परिणाम होतो, असे जे वर सुचविले आहे त्याविषयी एकाद्यास शंका येणे शक्य आहे. कारण, जे पदार्थ सावयव असतात त्यांचाच परिणाम होतो, असे व्यवहारांत दिसते. दूध हा सावयव पदार्थ असल्यामुळेच त्याचा दही हा परिणाम होतो. ज्याला अवयवच नाहीत त्या द्रव्याचा परिणाम झाल्याचे कोठेही आढळत नाही. शिवाय निरवयव द्रव्याचा परिणाम होतो, असे जर मानिले तर त्या द्रव्याचाच नाश होणार. ह्मणजे त्याचे निरवयवत्वच नाहीसे होणार.

हैं विसरतां कामा नये. या शंकेचें समाधान करणें फार कठीण आहे, असें नाहीं. कारण ( तन्मनोऽकुर्वत ) तो परमात्मा मनास उत्पन्न करिता झाल्या इत्यादि श्रुतीनें मनाची ह्यणजे अंतःकरणाची उत्पत्ति होते, असें सांगितलें आहे व जें जें द्रव्य उत्पन्न होतें तें तें दुधादि इतर पदार्थाप्रमाणें सावयव असतें, असा नियम आहे. त्यामुळें सावयव अंतःकरणाचा परिणाम होणें अशक्य नाहीं. हें एक; अथवा पूर्वोक्त शंकेचें आणखीं दुसऱ्या तऱ्हेनेंही समाधान करितां येतें. “ काम, संकल्प, संशय, श्रद्धा, अश्रद्धा, धृति, अधृति, लज्जा, बुद्धि, भीति इत्यादि सर्व मनच आहे ” असें श्रुति सांगते. तेव्हां अंतःकरणाचा सावयवपणा जसा श्रुतीवरून सिद्ध आहे त्याप्रमाणें वृत्तिज्ञान अंतःकरणाचा धर्म आहे हेही श्रुतीवरूनच सिद्ध आहे. आतां—‘मी जाणतो, मी इच्छितो’ असा सर्व लोकांस अनुभव येत असल्यामुळें ज्ञान, इच्छा, संकल्प इत्यादि आत्म्याचे धर्म आहेत; अंतःकरणाचे नव्हेत व ते अंतःकरणाचेच आहेत, असें जर मानिलें तर ‘मी जाणतो’ इत्यादि प्रकारचा जो लोकांचा अनुभव, त्याच्याशीं विरोध येणार. तो अनुभव भ्रामक आहे, असेंही ह्यणतां येणें शक्य नाहीं. कारण भ्रामक अनुभवाचा बाध व्हावा लागतो. शिर्षाच्या ठायीं रुप्याचा भ्रम झाल्यास त्याचा निरूपणसमयीं जसा बाध होतो तसाच व्यवहारांमध्ये ‘मी इच्छितो’ इत्यादि अनुभवाचा बाध होत असल्याचें आढळत नाहीं. यास्तव ‘इच्छादि सर्व मनच आहे,’ या श्रुतिवाक्याचा अर्थ इच्छादि सर्व मनाच्या योगानें उत्पन्न होतें असा केला ह्यणजे ते अंतःकरणाचे धर्म आहेत, असें वाटणें शक्य नाहीं. तस्मात् श्रुतिवचनावरून इच्छा, संकल्प इत्यादि अंतःकरणाचे धर्म आहेत हें ठरत नाहीं.—असें कोणी म्हणेल. यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. लोखंडाच्या गोळ्यामध्ये वस्तुतः दाहकपणा नाहीं. पण अग्नीच्या तादात्म्यसंबंधामुळें हा लोखंडाचा गोळा भाजीत आहे अशा प्रकारचा व्यवहार होतो; हें सर्वास ठाऊक आहे. तसेंच अंतःकरण व आत्मा यांचें परस्पर तादात्म्य झाल्यामुळें ‘मी जाणतो, मी इच्छितो’ इत्यादि व्यवहार होतो. या तादात्म्यास अध्यास असें म्हणतात. पण याविषयीं प्रमाण काय म्हणून विचाराल तर सांगतो. अंतःकरण व आत्मा यांच्या तादात्म्य-अध्यासाविषयीं प्रत्येक पुरुषाचा अनुभव, हेंच प्रमाण आहे. तें

कसें तें दाखवितों. 'मी जाणतो;' किंवा 'मी इच्छितों' असा अनुभव प्रत्येकास येतो. या अनुभवावरून प्राणी जाणणारा आहे, असें प्रत्ययास येतें. पण अंतःकरण जड असल्यामुळे तें एकटेंच जाणणारें होऊं शकत नाही व आत्माही असंग असल्यामुळे जाणणारा ह्मणें संभवनीय नाही. तर मग 'मी जाणतो' हा अनुभव कसा येतो ? हा मोठा कठीण प्रश्न पुढें येतो व त्याचें समाधानकारक उत्तर, अंतःकरण व आत्मा यांचा व यांच्या धर्मांचा परस्पर तादात्म्याध्यास मानिल्यावांचून, देतां येत नाही. "मी" असें म्हणून आत्म्याच्या ठिकाणीं अंतःकरणाचा अध्यास व अंतःकरणाच्या ठिकाणीं "मी चेतन" असा आत्म्याचा अध्यास करून आणि त्याचप्रमाणें आत्म्याच्या ठिकाणीं अंतःकरणाच्या इच्छादि धर्मांचा व अंतःकरणावर आत्म्याच्या सत्य, ज्ञान इत्यादि धर्मांचा अध्यास करून हा जीव 'मी जाणतो' असें म्हणत असतो. यावरून ज्याचा त्याचा अनुभव हेंच या अध्यासाविषयीं प्रमाण आहे. भगवान् भाष्यकारांनींही शरीरकाच्या आरंभीं असेंच सांगितले आहे. या अनुभवसिद्ध अध्यासामुळेच अंतःकरणाचे ज्ञान-इच्छादि धर्म आत्म्याच्या ठायीं आहेत, असा प्रत्यय येतो. पण वस्तुतः ते आत्म्याचे धर्म नव्हेत. नैयायिक आत्म्याशीं मनाचा संयोग झाला असतां ज्ञान, इच्छा, प्रयत्न, सुख, दुःख, द्वेष, धर्म, अधर्म व संस्कार हे नऊ गुण आत्म्यामध्ये उत्पन्न होतात. यास्तव ते आत्म्याचेच धर्म आहेत, असें म्हणतात; पण हें त्यांचें म्हणणें बरोबर नाही. कारण ते आत्म्याप्रमाणें मनालाही निरवयव द्रव्य मानितात. त्यामुळे निरवयव मनाचा निरवयव आत्म्याशीं संयोग संभवत नाही. कारण संयोग अव्याप्यवृत्ति असतो, असें त्यांचें म्हणणें आहे. ज्या दोन द्रव्यांचा संयोग होतो त्यांच्या कांहीं प्रदेशामध्ये संयोगानें रहाणें व कांहीं प्रदेशामध्ये न रहाणें हेंच संयोगाचें अव्याप्यवृत्तित्व होय. उदाहरणार्थ असें समजा कीं, एकाद्या वृक्षावर कावळा येऊन बसला आहे; ह्मणजे वृक्ष व कावळा यांचा संयोग झाला आहे. पण तो संयोग वृक्षाच्या व कावळ्याच्या संपूर्ण प्रदेशीं झालेला नसून कावळ्याच्या शरीराचा कांहीं भाग व वृक्षाच्या शाखेचा कांहीं भाग यांचाच मात्र झालेला आहे व त्या दोन्ही पदार्थांची बाकीचा भाग संयोगशून्य आहे, असें तुह्मांस सहज दिसेल. याचप्रमाणें सर्व संयोग अव्याप्यवृत्ति

असतात व ते सावयव द्रव्यांचेच होणें शक्य आहे आणि असा प्रकार असल्यामुळें निरवयव आत्मा व मन यांचा संयोग संभवत नाही व ज्ञानादिकांचें कारण जो संयोग त्याचीच अशी वाट लागल्यावर नैयायिकांचें पूर्वोक्त ह्मणणें खोटें आहे हें निराळें सांगावयास नकोच. दुसरें, - ज्ञान आत्म्याचें कार्य आहे, असें नैयायिकांप्रमाणें मानिल्यास आत्मा त्याचें उपादानकारण आहे, असेंही ह्मणावें लागणार. पण तो आत्मा, ज्ञानादिकांचें उपादानकारण कसा होतो? आरंभकत्वानें कीं परिणामित्वानें? पण यापैकीं एकही पक्ष संभवत नाही. कारण जें द्रव्य अनेकरूप असतें तेंच कोण-त्याही कार्याचें आरंभ करणारें होतें. जसें-परमाणु हें द्रव्य अनेक आहे व त्यामुळें तें अणुक-न्यणुक इत्यादिकांच्या द्वारा कार्यांचा आरंभ करूं शकतें व ह्मणून तें आरंभक उपादानकारण आहे, असें ह्मणतां येतें. पण आत्म्याच्या ठिकाणीं तो न्याय लागूं पडत नाही. कारण आत्मा एक आहे. बरें तो ज्ञानादि कार्यांचें परिणामी उपादान आहे ह्मणून ह्मणावें तर तेंही जुळत नाही. कारण आत्मा निरवयव आहे व निरवयव पदार्थांचा परिणाम होणें युक्त नाही. बरें, आत्मा सावयव आहे ह्मणून ह्मणावें तर इतर सावयव पदार्थांप्रमाणें तो अनित्य होणार. यास्तव नैयायिकांचें मत असंगत आहे. तस्मात् वृत्तिज्ञान हा अंतःकरणाचाच धर्म होय, असें अबाधितपणें ठरलें.

आतां या अंतःकरणवृत्तीचे विभाग किती आहेत इत्यादि पुढच्या विवेचनास आरंभ करितों. ही वृत्ति प्रमा व अप्रमा अशी दोन प्रकारची आहे. ( बोधेद्धा वृत्तिः, वृत्तीद्धो बोधो वा प्रमा ) चैतन्यास बोध ह्मणतात. त्याच्या योगानें “ इद्द ” ह्मणजे प्रकाशित झालेली जी वृत्ति ती प्रमा होय. किंवा वृत्तींमध्ये “ इद्द ” ह्मणजे प्रतिबिंबित झालेला जो चैतन्यरूप बोध ( ह्मणजे वृत्तींमध्ये व्यक्त झालेले चैतन्य ) ती प्रमा होय. ईश्वराश्रया प्रमा व जीवाश्रया प्रमा, असे या प्रमेचे दोन प्रकार आहेत. ( ईक्षणापरपर्यायस्रष्टव्यविषयाकारमायावृत्तिप्रतिबिम्बिता चिदीश्वराश्रया प्रमा ) स्रष्टीच्या उत्पत्तीपूर्वी, पुढें उत्पन्न होणाऱ्या आकाशादि स्रष्टीस विषय करणारी ईक्षण नामक जी मायेची वृत्ति उत्पन्न होते तिच्यामध्ये प्रतिबिंबित झालेले जें चैतन्य तीच ईश्वराश्रयाप्रमा होय. याविषयी ( तदैक्षत बहुस्यां प्रजायेय इति ) ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचें तात्पर्य येणेंप्रमाणें-मायारूपी



उपाधीनें युक्त झालेला परमेश्वर सृष्टीच्या आरंभां मीं अनेक रूपांनीं उत्पन्न व्हावें, असें ईक्षण करिता झाला. ईक्षण ह्मणजे चिंतन, आतां जीवाश्रया प्रमेचे लक्षण सांगतां.—( अनधिगताबाधितविषयाकारान्तःकरणवृत्तिप्रतिबिम्बता चिज्जीवाश्रया प्रमा ) अनधिगत ह्मणजे अज्ञात व अबाधित ह्मणजे बाधित न होणारा, खोटा न ठरणारा, अशा विषयाकार झालेली जी अंतःकरणवृत्ति तिच्यामध्ये प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यास जीवाश्रयाप्रमा ह्मणतात. शिंपीच्या ठिकाणीं रजत किंवा रज्जूच्या ठिकाणीं सर्प इत्यादि आंतींमध्ये या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून “अबाधित” खोटा न ठरणारा, असें विषयास विशेषण दिलें आहे. कारण आंतिज्ञानाचा विषय नेहमीं बाधित होत असतो. विवरणकारादि कांहीं सांप्रदायिक, भ्रमज्ञान ही अवियेची वृत्ति आहे, असें ह्मणतात. त्याप्रमाणें पाहिलें असतां लक्षणांमध्ये “अंतःकरणवृत्ति” ह्मणून जें द्वाटलेलें आहे तेवढ्यावरून भ्रमज्ञानातील अतिव्याप्तीचें निवारण होतें व त्यामुळें त्यांच्या मतानें लक्षणांतील अबाधित हें पद व्यर्थ आहे. पण भ्रमज्ञान अंतःकरणवृत्तिरूपच आहे, असें ज्या आचार्यांचे ह्मणणें असेल त्यांच्या मतीं या लक्षणाची भ्रमामध्ये अतिव्याप्ति होऊं नये; ह्मणून “अबाधित” हें पद योजिलें आहे, असें समजावें. तसेंच स्मृति-ज्ञानामध्ये या प्रमेयाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये; ह्मणून अनधिगत ह्मणजे अज्ञात हें पद योजिलें आहे. यथार्थ स्मृतीचा विषय अबाधित असतो. त्यामुळें अनधिगत हें पद जर नसतें तर या लक्षणाची स्मृतीमध्ये अतिव्याप्ति झाली असती. पूर्वी अनुभविलेल्या पदार्थाचीच स्मृति होत असते. त्यामुळें तिचा विषय अज्ञात नसतो. यास्तव “अनधिगत” या पदाची योजना केल्यामुळें जीवाश्रितप्रमेच्या लक्षणाची स्मृतीमध्ये अतिव्याप्ति होत नाही. पण हें जीवाश्रितप्रमेचें लक्षण कोठेंच आढळत नाही. त्यामुळें तें असंभव दोषयुक्त आहे, असें कोणास वाटण्याचा संभव आहे. यास्तव हें लक्षण कोठें आढळतें तें सांगितलें पाहिजे. ‘मी ब्रह्म आहे’ इत्यादि महावाक्यांवरून उत्पन्न झालेली जी ब्रह्मात्मैक्यास विषय करणारी वृत्ति त्या वृत्तीत प्रतिबिंबित झालेल्या चैतन्यरूप प्रमेमध्ये हें लक्षण संभवतें. कारण “ब्रह्म व आत्मा एक आहेत” हें ज्ञान पूर्वी कधींही न झालेलें व अबाधित आहे. त्यामुळें तें असंभवदोषयुक्त नाही. पण या लक्षणावर अव्याप्ति दोष येतो.

= mode of proof, means of arriving at correct knowledge

## २. परिच्छेद-प्रमाणलक्षण.

१२५

कारण घट, पट इत्यादि सर्व प्रपंचाचा ब्रह्मज्ञानाच्या योगाने बाध होत असतो. त्यामुळे त्याच्या ठायी अबाधितपणा आहे, असें मुळीच ठरत नाही; असें कोणी ह्मणतील. पण त्यांत कांहीं अर्थ नाही. कारण, ब्रह्मज्ञानामुळे प्रपंचाचा जरी बाध होत असला तरी ब्रह्मज्ञानाच्या पूर्वी संसारदशेमध्ये त्याचा कधीही बाध होत नाही. त्यामुळे तो प्रपंचही संसारदशेमध्ये अबाधितच आहे आणि ह्मणूनच त्या घट-पटादि प्रपंचाच्या प्रमेमध्ये पूर्वोक्त लक्षणाची अव्याप्ति होत नाही. ह्मणजे पूर्वोक्त प्रमाणलक्षण प्रापंचिक पदार्थाच्या प्रमेमध्येही आढळत नाही. पुनः यावर अशी शंका येते की-अबाधित या पदाचा जर असाच अर्थ केला तर भ्रांतिज्ञानामध्येही त्या प्रमेच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होईल. कारण भ्रांतिज्ञानाचे विषय असे जे-रूपे, सर्प इत्यादि पदार्थ ते भ्रमकालीं जरी अबाधित असले तरी अनधिगत नाहीत. ह्मणजे ते अज्ञातसत्तावाले नाहीत. तर ज्ञातसत्तावाले आहेत. त्यामुळे भ्रांतिज्ञानामध्ये पूर्वोक्त प्रमा-लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. ज्ञानाच्या पूर्वी असणारी जी विषयाची सत्ता तिला अज्ञात सत्ता ह्मणतात व ज्ञानाबरोबरच उत्पन्न होणारी जी सत्ता तिला ज्ञातसत्ता ह्मणतात. शिंपीच्या ठायीं जें रूपे भासते त्याची सत्ता "हें रूपे आहे" या ज्ञानाच्या बरोबरच उत्पन्न झालेली असते. पण शिंपीच्या ठायीं जें शिंपीचेंच ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा विषय ह्मणजे शिंप त्या ज्ञानाबरोबरच सत्तायुक्त झालेली नसते. तर 'ही शिंप' असें जाणण्यापूर्वीच तिची सत्ता असते. असो; याप्रमाणें दोन्ही प्रकारच्या प्रमेचें लक्षण सांगून झालें; व त्या लक्षणाची परीक्षा करून तें निदोष आहे, असेंही ठराविलें.

आतां प्रमाणाचें लक्षण सांगतां.—(प्रमाकरणं प्रमाणम्) जीवा-  
धितप्रमेचें जें साधन तें प्रमाण होय. जसें हा कागद, ही लेखणी या  
प्रत्यक्षप्रमेचें करण नेत्र आहे. यास्तव नेत्र हेंच त्या प्रमेचें प्रमाण होय.  
आतां या लक्षणामध्ये "प्रमाकरणं प्रमाणं" असें न ह्मणतां केवल "करणं  
प्रमाणम्" एवढेंच जर म्हटलें असतें तर लांकूड तोडण्याचें साधन कुऱ्हाड;  
लिहिण्याचें साधन लेखणी; इत्यादि सर्व साधनांमध्ये त्याची अतिव्याप्ति  
झाली असती. तिचें निवारण करण्याकरितां प्रमा हें पद जोडिलें आहे.  
दरें, "प्रमा प्रमाणं" एवढेंच जर प्रमाणाचें लक्षण केलें असतें तर नेत्रादि:

ज्ञानसाधनांचा प्रमाणांमध्ये अंतर्भाव झाला नसता व त्यामुळे या लक्षणावर अव्याप्ति दोष आला असता. कारण लक्ष्याच्या कांहीं भागांत लक्षणाने न रहाणे हीच अव्याप्ति होय. नेत्रादि इंद्रिये ज्ञानाची साधने आहेत, हे प्रमाण, सिद्ध आहे. पण “ प्रमा ” असे जे प्रमाणाचे लक्षण केले आहे ते यांच्या ठायीं नाही. कारण ही इंद्रिये द्रव्ये आहेत व जी द्रव्ये असतात ती प्रमा नसतात, असा नियम आहे. ह्याून ह्या अव्याप्ति दोषाची निवृत्ति करण्याकरितां “ करण ” या पदाची लक्षणांत फार जरूर आहे. करणाचे स्वरूप काय आहे, ते पुढे सांगूं. पण अगोदर येथे जीवाश्रित प्रमेचे किति व कोणते भेद आहेत ते सविस्तर सांगितले पाहिजे. जीवाच्या आश्रयाने असणारी प्रमा दोन प्रकारची आहे. एक पारमार्थिकी व दुसरी व्यावहारिकी. “ तें तूं आहेस ” इत्यादि महावाक्यांवरून उत्पन्न होणारी “ मी ब्रह्म आहे ” इत्यादि प्रकारची जी प्रमा आहे ती पारमार्थिकी होय. या प्रमेचे निरूपण प्रथम परिच्छेदांत केले आहे व पुढेही शाब्दप्रमेच्या निरूपणसमयी करूं. हा घट आहे; ही लेखणी आहे; हा कागद आहे; इत्यादि प्रकारची व्यावहारिक पदार्थांस विषय करणारी जी प्रमा तच्च व्यावहारिकी प्रमा होय. प्रमा ह्याजे यथार्थ अनुभव हे विसरूं नये. या व्यावहारिक प्रमेचे १ प्रत्यक्ष, २ अनुमिति, ३ उपमिति, ४ शाब्द, ५ अर्थापत्ति व ६ अभावप्रमा असे भेद आहेत. या सहा प्रकारच्या प्रमेची करणही सहा आहेत. प्रत्यक्ष प्रमेचे करण १ प्रत्यक्ष; अनुमिति प्रमेचे करण २ अनुमान; उपमिति प्रमेचे करण ३ उपमान; शाब्दप्रमेचे करण ४ शब्द; अर्थापत्ति प्रमेचे करण ५ अर्थापत्ति; व अभावप्रमेचे करण ६ अनुपलब्धि आहे. आतां या सहा प्रकारच्या प्रमेतील पहिल्या प्रमेचे सविस्तर वर्णन करितों. प्रत्यक्ष प्रमेचे लक्षण ( विषयचैतन्या-भिन्नप्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा ) असे आहे. या लक्षणाचा अर्थ असा—विषय-चैतन्याहून भिन्न नसणारे जे प्रमाणचैतन्य तीच प्रत्यक्ष प्रमा होय. पण हा अर्थ फार कठिण झाला. यास्तव त्याचे स्पष्टीकरण करण्या करितां अगोदर चैतन्याचे उपाधीमुळे होणारे भेद किति आहेत ते सांगितले पाहिजे. चैतन्य वस्तुतः जरी एकरूप आहे तरी उपाधीमुळे त्याचे १ प्रमातृचैतन्य, २ प्रमाण-चैतन्य ३ विषयचैतन्य व ४ फलचैतन्य असे चार भेद होतात. १ अंतःकरण-विशिष्टचैतन्यास प्रमातृचैतन्य म्हणतात. अंतःकरण-विशिष्ट

ह्यणजे अंतःकरण या विशेषणाने युक्त ह्यणजे अंतःकरणसहित चैतन्य.  
 २ अंतःकरणाच्या वृत्तीने मर्यादित झालेले जे चैतन्य ते प्रमाणचैतन्य होय.  
 ३ घट, पट इत्यादि विषयांच्या योगाने मर्यादित झालेले जे चैतन्य ते विषय-  
 चैतन्य होय. व ४ घटादि बाह्य पदार्थांच्या आकाराप्रमाणे जिचा आकार  
 झाला आहे अशा वृत्तीच्या योगाने अभिव्यक्त झालेले जे चैतन्य ते फल-  
 चैतन्य होय. अभिव्यक्त याचा स्थूल अर्थ स्पष्ट असा आहे. असा; याप्रमाणे  
 एकाच चैतन्याचे उपाधीमुळे चार भेद झाले. या अंतःकरणादि उपाधींचा  
 असा स्वभाव आहे की, त्या जोपर्यंत निरनिराळ्या प्रदेशीं असतात तोपर्यंतच  
 आपापल्या उपहित पदार्थांचा भेद करीत असतात व जेव्हां त्या सर्व एके-  
 ठिकाणीं जमतात तेव्हां त्यांचा भेद करीत नाहीत. त्यामुळे उपहित पदार्थ  
 एकरूप होऊन रहातो. उपहित ह्यणजे उपाधियुक्त, उपाधिवाला. जसे-एक  
 घागर घराच्या बाहेर ठेविली आहे, असे समजा. आतां जोपर्यंत ती  
 बाहेरच आहे तोपर्यंत घरांतील आकाश व घागरींतील आकाश यांचा भेदच  
 असणार, हें उघड आहे. पण ती घागर जर घरांत आणली तर काय होईल.  
 घरांतील आकाश व घागरींतील आकाश एकच होईल ह्यणजे पूर्वी जसे  
 घागरींतील आकाश बाहेरचे; त्यांत घरांतील आकाशाचा अंशही नाही,  
 असे वाटत होते तसे आतां वाटणार नाही. तर घरांतील आकाशच घागरीमध्ये  
 आहे, असे वाटेल. त्याचप्रमाणे अंतःकरण, अंतःकरणाची वृत्ति व घटादिबाह्य  
 विषय या तीन उपाधी जोपर्यंत भिन्न भिन्न स्थळीं आहेत तोपर्यंत प्रमातृ-  
 चैतन्य, प्रमाणचैतन्य व विषयचैतन्य असे चैतन्याचे तीन भाग होणारच.  
 पण जेव्हां नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर निघून अंतःकरण घटादि विषयांच्या  
 ठायीं जाते, तेव्हां अंतःकरणादि तिन्ही उपाधींची एकठिकाणीं स्थिति होते.  
 ह्यणजे ह्या तिन्ही उपाधी एक ठिकाणीं जमतात व त्यामुळे त्या तीन प्रकारच्या  
 चैतन्याचाही अभेद होतो. याप्रमाणे त्रिषयांच्या योगाने मर्यादित झालेल्या  
 चैतन्याचा प्रमाणचैतन्याशी अभेद ( ऐक्य ) होणे हीच प्रत्यक्ष प्रमा होय.  
 पण ही अपरोक्ष वृत्ति कशी उत्पन्न होते तें दृष्टांत देऊन सांगूं या. ज्याप्रमाणे  
 एकाद्या तळ्याचे किंवा नदीचे पाणी लहानशा पाटबंधान्यांतून किंवा पन्हेळांतून  
 ( अथवा आलिकडच्या शहरांतील आबालवृद्धांस समजण्याकरितां नळांतून  
 असे ह्यणा, ) वाहत जाऊन एकाद्या शेतांत किंवा डोणींत किंवा दुसऱ्या

एकाद्या स्थळीं जातें व तें स्थळ जसें त्रिकोणी, किंवा चौकोनी असेल तसें तें पाणीही होतें, ह्मणजे त्याच्याच आकाराचें होतें, व तलावांतील जल, याटांतील जल व शेतादिकांतील जल जसें एक होतें; त्याप्रमाणें नेत्रादि इंद्रियांचा घटादि पदार्थांशीं संबंध झाला असतां अंतःकरणही नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य विषय जेथें असेल तेथें जातें व त्याच्या आकाराचें होतें. या अंतःकरणाच्या विषयाकार परिणामास वृत्ति असें ह्मणतात. या विषयाकार वृत्तीमध्यें, त्या विषयानें मर्यादित झालेलें चैतन्य प्रतिबिंबित होतें व ज्या क्षणीं हा प्रकार घडतो त्याच क्षणीं वृत्ति व विषय या दोन्ही उपाधी एके ठिकाणीं जमतात व त्यामुळें प्रमाण-चैतन्य व विषय-चैतन्य हीं दोन्हीं चैतन्यें एक होतात. सारांश याप्रमाणें “विषयचैतन्याभिन्न-प्रमाणचैतन्य” हेंच प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण आहे. आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. तर्कसंग्रहसारांत परीक्षेचा उपयोग काय आहे, हें सांगितलेंच आहे. लक्षणांतील दोषांचें निरसन होणें हाच परीक्षेचा उपयोग आहे. “प्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्ष-प्रमा” असें जर लक्षण केलें असतें तर काय झालें असतें, तें पाहा. प्रमाणचैतन्य हें प्रत्यक्षप्रमेचें अतिव्याप्त लक्षण झालें असतें. कारण आपणांस येथें प्रत्यक्षप्रमेचें लक्षण करावयाचें असल्यामुळें येथें प्रत्यक्ष-प्रमा लक्ष्य असून अनुमिति इत्यादिप्रमा अलक्ष्य आहेत. पण प्रमाणचैतन्य हें लक्षण प्रत्यक्ष व अनुमित्यादि इतर प्रमा यांच्या ठायीं सारिखेंच लागूं पडतें. कारण प्रमाणचैतन्य हा धर्म सर्व प्रमांमध्ये आहे. यास्तव या अति-व्याप्ति दोषाचें निवारण करण्याकारितां ‘विषयचैतन्याभिन्न’ असें त्यास विशेषण दिलें आहे. हें विशेषण दिल्यामुळें कोणता लाभ झाला तें आतां सांगतों. अनुमिति, इत्यादि ज्या परोक्षवृत्ति आहेत त्या बाह्य प्रदेशीं जात नाहीत. तर शरीरांतील हृदयप्रदेशांचि उत्पन्न होत असतात. त्यामुळें असल्या परोक्ष-प्रसंघीं विषयचैतन्याचा प्रमाणचैतन्याशीं अभेद होत नाही व असा प्रकार असल्यामुळें “विषयचैतन्याभिन्न” या विशेषणानें प्रत्यक्षाच्या लक्षणावरील अतिव्याप्ति-दोषाचें निवारण होतें. हाच या विशेष-णाचा लाभ होय. आतां (विषयचैतन्याभिन्न वृत्त्यवच्छिन्नचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा) ह्मणजे विषयचैतन्यरूप असें जें वृत्तीनें मर्यादित झालेलें चैतन्य ती प्रत्यक्ष प्रमा, असें जर प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण केलें असतें

तर त्या लक्षणाची भ्रमप्रत्यक्षामध्ये अतिव्याप्ति झाली असती. कशी ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो. हा “सर्प आहे” असें एकाद्या अंधकारांत पडलेल्या दोरीस पाहून वाटणें हा भ्रम आहे. यासच भ्रमप्रत्यक्ष ह्मणतात. पण अज्ञा प्रसंगोही “हा सर्प” हें विषयचैतन्य व नेत्रद्वारा बाहेर गेलेल्या वृत्तीतील चैतन्य यांचें ऐक्य झालेलेच असते. या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां “प्रमाणचैतन्य” असें ह्मटले आहे. भ्रमवृत्तीनें मर्यादित झालेल्या चैतन्याचे ठायीं “प्रमाणचैतन्यत्व” हा धर्म नाही. कारण, प्रमेचे ह्मणजे यथार्थ ज्ञानाचें जें साधन तें प्रमाण, असें वर प्रमाणाचें लक्षण केले आहे व भ्रमवृत्ति ही प्रमा नव्हे. असो; पण आतां तुम्ही कदाचित् असें ह्मणाल कीं, भ्रमाचा विषय जो सर्पादि पदार्थ त्यास प्रकाशित करणारें व “हा” या आकाराच्या अंतःकरणवृत्तीनें मर्यादित झालेले साक्षिचैतन्यच विषयचैतन्यरूप प्रमाणचैतन्य आहे व त्यामुळे या प्रत्यक्षप्रमेच्या लक्षणावरही अतिव्याप्ति हा दोष येतो. पण हा तुमचा आक्षेप घालविण्याकरितां आम्ही लक्षणामध्ये अबाधित असें एक विशेषण विषयास देतो. ह्मणजे भ्रमप्रत्यक्षाचे विषय जे सर्पादि पदार्थ ते, त्यांच्या अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें बाधित होत असल्यामुळे, आमच्या प्रत्यक्षप्रमेच्या लक्षणाची त्यांच्या ठिकाणीं अतिव्याप्ति होणार नाही. पण हा घट, हें वस्त्र, इत्यादि प्रत्यक्ष प्रमेचे विषयही ब्रह्मज्ञानाच्या योगानें बाधित होत असतात. तेव्हां ते तरी अबाधित आहेत, असें कसें ह्मणतां येईल? असें विचाराल तर सांगतो. या ठिकाणीं अबाधित असें जें आम्ही ह्मणत आहों त्याचा अर्थ, संसारदशेमध्ये बाधित न होणारे, असा समजावा. ब्रह्मज्ञानाच्या पूर्वी ह्मणजे संसारदशेमध्ये त्यांचा बाध होत नाही, हें सर्वास ठारक आहे. त्यामुळे ‘अबाधित’ असें विशेषण विषयास देणें निर्दोष आहे. पुनः येथें आणखीं एक शंका येते; ती ही—प्राणी सुख किंवा दुःख भोगूं लागला, कीं तो मीं मागच्या जन्मीं खचित अतिशय पुण्य केले होते. ह्मणून मला या जन्मीं असें सुख प्राप्त होत आहे; किंवा मीं मागच्या जन्मीं घोर पाप केले होते, ह्मणून मी आतां या अज्ञा यातना भोगीत आहे, असें सुख-दुःखांवरून धर्म व अधर्म यांचें अनुमान करितो. किंवा “तूं मोठा धार्मिक आहेस बाबा. अथवा तूं मोठा अधार्मिक आहेस” असें एकाद्यानें ह्मटले असतां ऐकणारास त्या शब्दावरून आपल्या धार्मिकत्वाविषयी किंवा अधार्मिकपणा-

विषयीं शाब्दज्ञान होतें. अशा या दोन्ही प्रकारच्या ज्ञानसमयीं धर्म व अधर्मरूप विषयाची आणि अनुमिति व शाब्दवृत्तीची स्थिति एकाच अंतःकरणस्थितीमध्ये होत असल्यामुळें त्यांतील चैतन्याचाही अभेद होतो. तसेंच धर्म व अधर्म संसारदशेमध्ये बाधितही होणारे नाहींत. यास्तव त्या लक्षणाची धर्म व अधर्म हे ज्याचे विषय आहेत अशा अनुमिति व शाब्द परोक्षज्ञानामध्ये अतिव्याप्ति होईल. ही शंका यथार्थ आहे. यास्तव लक्षणावरील हा दोष घालविण्याकरितां आहोी लक्षणामध्ये “योग्य” हें एक विषयाचें विशेषण योजितां. ह्मणजे धर्म व अधर्म हे प्रत्यक्ष-योग्य नसल्यामुळें या लक्षणाची वर झटल्याप्रमाणें अनुमिति व शाब्द यांमध्ये अतिव्याप्ति होणार नाहीं. तशीच स्मृतीमध्येही या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्मणून विषयास वर्तमान असेही आणखीं एक तिसरें विशेषण द्यावें. ह्मणजे स्मृतिज्ञानाचा विषय वर्तमान नसल्यामुळें वरील दोष टळेल. या सर्व विवेचनावरून प्रत्यक्षप्रमेचें निर्दोष लक्षण असें ठरलें. ( अबाधित-वर्तमान-योग्य-विषयचैतन्याभिन्न प्रमाणचैतन्यं प्रत्यक्षप्रमा ) याचा अर्थ असा-संसार दशेमध्ये बाधित न होणारा, वर्तमानकाळीं असणारा, व प्रत्यक्ष ज्ञानास योग्य अशा विषयाच्या योगानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याहून भिन्न नसणारें जें प्रमाणचैतन्य तीच प्रत्यक्षप्रमा होय. किंवा प्रत्यक्षप्रमेचें दुसरें लक्षण असें करावें. ( अबाधितापरोक्षार्थविषयज्ञानं प्रत्यक्षप्रमा ) अबाधित व अपरोक्ष असा जो अर्थ त्यास विषय करणारें जें ज्ञान ती प्रत्यक्षप्रमा होय. या लक्षणामध्येही भ्रमज्ञानांतल अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां अबाधित हें पद योजिलें आहे. घटादि व्यावहारिक पदार्थ संसार दशेमध्ये अबाधित असतात, हें वर सांगितलेंच आहे व त्यामुळें या लक्षणावर अव्याप्ति हा दोषही येत नाहीं. कारण अव्याप्ति ह्मणजे लक्ष्याच्या कांहीं भागांत लक्षणानें नसणें. येथें लक्ष्य घट-पटादि व्यावहारिक पदार्थ; व ते सर्वही संसारदशेमध्ये अबाधित आहेत. जर त्यांतील कांहीं बाधित होणारे असते, तर मात्र त्यांच्यामध्ये प्रस्तुत लक्षण रहात नसल्यामुळें, त्याच्यावर अव्याप्ति हा दोष आला असता. तसेंच अनुमिति इत्यादि परोक्ष ज्ञानाच्या ठिकाणच्या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां विषयास अपरोक्ष हें विशेषण दिलें आहे. साक्षिचैतन्याशीं घटादि पदार्थांचें झालेलें जें तादात्म्य तोच घटादि विष-

यांचा अपरोक्षपणा होय. ब्रह्म आकाशादि सर्व सृष्टीचे अधिष्ठान असल्यामुळे तें घटादि पदार्थांचेही अधिष्ठान आहे, हें उघड आहे. त्यामुळे घटाचें, घटामुळे मर्यादित झालेल्या ब्रह्मचैतन्याशीच, तादात्म्य होणें शक्य आहे व ते त्यांच्याशीच होत असतें. अंतःकरणरूप उपाधीने युक्त असलेल्या चैतन्याशी होत नाही; हें खरें. पण पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अंतःकरणाची वृत्ति जेव्हां नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पडते त्या वेळीं घटानें मर्यादित झालेल्या ब्रह्मचैतन्याचा साक्षिचैतन्याशी अमेद होतो व त्यामुळे घटादि विषयांचा साक्षिचैतन्याशी तादात्म्यसंबंध होऊं शकतो.

असो; येथवर प्रत्यक्ष प्रमेचे लक्षण ठरविलें. आतां प्रमेचे फल सांगूं या. या प्रत्यक्षप्रमेमध्ये दोन अंश आहेत. एक अंतःकरणाची वृत्ति हा अंश व दुसरा चैतन्य हा अंश. त्यांतील वृत्तीच्या योगानें घटादि विषयांच्या आवरणाची निवृत्ति होते; व चैतन्य या अंशानें अज्ञानाची निवृत्ति होते. पण हें मत सर्व आचार्यांस मान्य नाही. हें स्वामी तृसिंहाश्रमाचेंच मत आहे. इतर आचार्य ह्मणतात कीं, अगोदर या प्रत्यक्षप्रमेच्या योगानेंच आवरणशक्तिसह अज्ञानाची निवृत्ति होते व त्यानंतर अंतःकरणोपहित चैतन्याच्या योगानें विषयाचें स्फुरण होतें. अंतःकरणोपहित ह्मणजे अंतःकरण ही ज्याची उपाधि आहे असें; अंतःकरण या उपाधीनें युक्त. यासच साक्षी ह्मणतात. स्फुरण होणें म्हणजे भासणें, प्रकाशित होणें. आतां साक्षीचें शास्त्रीय लक्षण सांगतो.—(उदासीनत्वे सति बोद्धा साक्षी) ह्मणजे स्वतः उदासीन (निर्विकार) राहून जें चैतन्य-प्रमाता, प्रमेय व प्रमाण—यांस प्रकाशित करितें तेंच/साक्षिचैतन्य/होय. व्यवहारामध्येही जो पुरुष भांडणाऱ्या दोघां पुरुषांहून निराळा असतो; त्यांच्या भांडणास प्रत्यक्ष पहातो; व त्यांतील कोणत्याही पक्षाचा स्वीकार करित नाही त्यासच साक्षी असें ह्मणतात. त्याचप्रमाणें जें चैतन्य बुद्ध्यादि सर्वांस प्रकाशित करून उदासीन रहातें त्यास साक्षि ह्मणतात. आतां या साक्षीच्या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. “बोद्धा साक्षी” ह्मणजे जो प्रकाशित करितो तो साक्षी, एवढेंच जर साक्षीचें लक्षण केलें असतें व “उदासीनत्वे सति” असें झटलें नसतें, तर उदाहरणांतील भांडणाऱ्या त्या दोघां पुरुषांमध्येही साक्षित्व आलें असतें. कारण आपल्या व दुसऱ्याच्या व्यवहाराचें ज्ञान त्यांसही असतें. पण त्यांस साक्षी असें कोणीही ह्मणत नाही. यास्तव उदा-



सीन असणें हाही एक साक्षीचाच धर्म आहे. हाच न्याय येथील साक्षीसही लावावा. आतां “उदासीनः साक्षी” ह्मणजे जो उदासीन असतो तो साक्षी, असें जर साक्षीचें लक्षण केलें असतें व बोद्धा ह्मणजे प्रकाशक किंवा जाणता असें ह्मटलें नसतें तर भांडणाच्या ठिकाणीं असलेले वृक्षपाषाणादिकही साक्षी झाले असते. पण तसा व्यवहार होत असल्याचें कोठें आढळत नाहीं. श्रद्धालु लोकांस पिंपळ, बेल, वड, इत्यादि वृक्षही साक्षी मान्य होतात, असें क्वचित् आढळतें. पण तें श्रद्धातिशयाचें चिह्न आहे. साक्षीच्या खऱ्या उपयोगाच्या वेळीं त्यांचा कांहींएक उपयोग होत नाहीं. तात्पर्य साक्षी पाषाणासारखा जड असतां कामां नये. तर तो बोद्धाच असला पाहिजे; हें सुचविण्याकरितां “बोद्धा” असें पद लक्षणांत योजिलें आहे. प्रस्तुत प्रकरणां केवळ बोद्धत्व भोक्त्या जीवाच्या ठायींही आहे; पण उदासीनत्व त्याच्या ठायीं नाहीं. तसेच केवळ उदासीनपणा इंद्रियादि जड पदार्थांच्या ठायींही आहे; पण त्यांच्या ठिकाणीं बोद्धत्व नाहीं. यास्तव “उदासीन असून बोद्धा” हें साक्षीचें लक्षण जीव व इंद्रियादि जड पदार्थ यांच्या ठायीं अतिव्याप्त होत नाहीं. हेंच साक्षीचें लक्षण (साक्षी चेता केवळो निर्गुणश्च) या श्रुतीमध्येही सांगितलेले आहे. कारण या श्रुतीतील “चेता” या पदानें वरील लक्षणांतील बोद्धा या पदाचा निर्देश होतो व “केवल” या पदानें उदासीनत्व हा धर्म सांगितला आहे. त्यामुळे “चेता केवलः साक्षी” हें साक्षीचें श्रुतिसिद्ध लक्षण होय. नैयायिक “आत्मा ज्ञानादि गुणांचा आश्रय आहे,” असें ह्मणत असतात; पण तें या श्रुतीच्या विरुद्ध आहे. कारण येथें “निर्गुणश्च” ह्मणजे गुणशून्य, असें त्यास विशेषण दिलें आहे. हा आत्मा निष्क्रिय आहे ह्मणजे कोणतीही क्रिया त्याचे ठायीं रहात नाहीं, असेंही श्रुति सांगत असते. त्यावरून आत्म्यास मध्यम परिमाणवाला व क्रियायुक्त मानणाऱ्या जैनांचेही ह्मणणें वेदविरुद्ध आहे, असें ठरतें. हें येथें सांगणें अप्रासंगिक आहे खरें; पण त्याचा निर्देश केल्यावांचून रहावेना. पंचदशीच्या नाटकदीपनामक दहाव्या प्रकरणामध्ये नृत्यशाळेंतील दीपाचा दृष्टांत देऊन श्रीभारतीतीर्थींनीं या साक्षीचेंच सविस्तर वर्णन केलें आहे. जिज्ञासुंनीं तें अवश्य पहावें. सारांज अशा या साक्षीच्या योगानें व्यावहारिक पदार्थांचें स्फुरण होतें.

असो; येश्वर प्रत्यक्षप्रमेचें फलासह निरूपण झालें. आतां तिचे विभाग किती आहेत तें सांगून त्यांचीही सविस्तर माहिती देतां. ही प्रत्यक्षप्रमा

बाह्य व आंतर अशी दोन प्रकारची आहे. शरीराच्या बाहेर असणाऱ्या पदार्थांस विषय करणाऱ्या प्रत्यक्ष प्रमेस बाह्य प्रत्यक्षप्रमा व शरीरांतली पदार्थांस विषय करणाऱ्या प्रत्यक्षप्रमेस आंतर प्रत्यक्षप्रमा असें ह्मणतात. बाह्य प्रमेचे १ शब्दप्रमा, २ स्पर्शप्रमा, ३ रूपप्रमा, ४ रसप्रमा व गंधप्रमा असे पांच भेद आहेत. अर्थात् हे शब्दादि पांच विषयांवरून झालेले आहेत. या पांच प्रकारच्या प्रमेचीं क्रमानें १ श्रोत्र, २ त्वक्, ३ चक्षु, ४ रसन व ५ घ्राण हीं पांच करणें आहेत. करण ह्मणजे साधन, इंद्रिय. या पांच करणांस ज्ञानेंद्रियें असेंही ह्मणतात. आंतरप्रमेचेही १ आत्मगोचरा व २ सुखादिगोचरा असे दोन भेद आहेत. जी प्रमा आत्म्यास विषय करिते ह्मणजे आत्मा हा जिचा विषय आहे, तिला आत्मगोचरा आंतर प्रत्यक्षप्रमा, व जी सुखादि विषयांस विषय करिते ती सुखादिगोचरा आंतरप्रत्यक्षप्रमा होय. आत्मगोचरा प्रमेचेही सूक्ष्मदृष्ट्या विशिष्ट-आत्मगोचरा व शुद्धात्मगोचरा असे दोन प्रकार आहेत. “ मी जीव आहे ” या प्रमेस विशिष्टात्मगोचरा प्रमा; व “ मी ब्रह्म आहे ” या प्रमेस शुद्धात्मगोचरा प्रमा ह्मणतात. त्याचप्रमाणें “ मी सुखी आहे; मी दुःखी आहे ” इत्यादि प्रकारची जी प्रमा ती सुखादिविषयक आंतरप्रत्यक्षप्रमा होय. आतां या आंतर प्रत्यक्ष प्रमेचें करण कोणतें तें सांगितलें पाहिजे. पण त्याविषयीं मतभेद आहे. वाचस्पतिमिश्रांचें ह्मणणें असें आहे. ते ह्मणतात कीं, मन हें आंतर इंद्रिय आहे. यास्तव तेंच आंतर प्रत्यक्षप्रमेचें करण होय. कारण बाह्य रूपाचें ज्ञान झाले असतां जसें त्याचें नेत्र हेंच साधन असलें पाहिजे, असें अनुमान आपण करितों त्याप्रमाणें सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्कारावरून त्याच्या साधनाविषयींही अनुमान करितां येणें शक्य आहे व तें साधन मनच होय. कारण नेत्रावाचून रूपाचें ज्ञान होणें जसें अशक्य तसेंच मनावानून सुखादिकांचें ज्ञान होणेंही अशक्य होय. येथें मन ह्मणजे अंतः-करण एवढाच अर्थ ध्यावा. ह्मणजे त्याच्या स्वरूपाविषयीं वाद रद्धानार नाही. पण यावर कोणी असें ह्मणेल कीं, मन “ मी सुखी, दुःखी ” इत्यादि विशिष्ट आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, असें जरी घटकाभर मानलें तरी तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन होऊं शकणार नाही. कारण तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचेंही साधन आहे, असें द्वादल्यास ( यतो

वाचो निवर्तन्ते अप्राप्य मनसा सह । यन्मनसा न मनुते । ) इत्यादि श्रुतींशीं विरोध येईल. कसा ह्मणून विचाराल तर सांगतो—हीं व अशांच दुसरींही कित्येक वचनें शुद्ध आत्मा मनाचा विषय होत नाही, असें सांगत आहेत; व तुम्हीं तर मन हेंच त्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, असें ह्मणतां, हाच श्रुति-विरोध होय. पण श्रुतीपेक्षां तुमचें ह्मणणें अधिक ग्राह्य आहे, असें कोणीही आस्तिक वैदिक ह्मणणार नाही! तेव्हां याची संगति कशी लावणार! या आक्षेपाचें उत्तर आम्ही असें देतो—तुम्ही सांगितलेल्या श्रुतिवचनांत शुद्ध आत्मा मनाचा विषय होत नाही, असें झटलें आहे हें खरें; पण श्रुतीचें रहस्य एक दोन किंवा दहा पांच वाक्यांवरूनही समजणें शक्य नाही. कारण श्रुतींचा विस्तार मोठा असल्यामुळें त्यांतील वाक्यांचा अर्थ योग्य विचारानेंच निश्चित केला पाहिजे. आत्मा मनाचा विषय होत नाही हें जसें या श्रुतिवचनांत आढळतें तसेंच ( मनसैवानुद्रष्टव्यं । दृश्यते त्वग्रया बुद्ध्या ) इत्यादि दुसऱ्या श्रुतिवचनांत त्याच्या साक्षात्काराचें मन हेंच एक साधन आहे, असेंही झटलेलें आढळतें. तेव्हां यांतील खरें कोणतें? अपौरुषेय वचनांपैकीं कोणत्याच वचनास खोटें ठरविणें हें वैदिकाचें शील नव्हे. तर मग या वाक्यांचे व्यवस्था कशी लावणार? ह्मणून विचाराल; तर सांगतो—प्रकरण व पूर्वापर संबंध यांचा सूक्ष्मपणें विचार करून कोणत्याही श्रुतिवाक्याचा अर्थ करावा लागतो. तुम्हीं “ आत्मा मनाचा विषय होत नाही; ” अशा अर्थाचें जें वचन प्रमाण ह्मणून पुढें आणिलें आहे तें उपासना प्रकरणांतील आहे व स्थूल उपास्य हेंच परम तत्त्व आहे, असें मानणाऱ्या अशुद्ध मनाच्या पुरुषास उद्देशून तें उच्चारिलेलें आहे; यास्तव शुद्ध आत्मा अशुद्ध मनाचा विषय होत नाही, ह्मणजे ज्याच्या मनास उत्तम व अनुकूल संस्कार झालेला नसेल त्यास आत्म्याचा साक्षात्कार होत नाही, असें यांचें तात्पर्य समजलें पाहिजे व मनाच्याचें योगानें आत्म्याचा साक्षात्कार होतो अशाविषयी आम्ही जीं दोन वाक्यें प्रमाण ह्मणून दिलीं आहेत तीं ज्ञानप्रकरणांतील असल्यामुळें त्यांचा अर्थ—सुसंस्कृत मनास आत्म्याचा साक्षात्कार होतो—असा आहे. पण ( तं त्वौ-पनिषदं पुरुषं प्रच्छामि ) ह्मणजे मी लक्ष्मण उपनिषदावरूनच ज्ञात होणाऱ्या पुरुषाविषयीं प्रश्न करीत आहे. इत्यादि श्रुतिंतील “ औपनिषद ” या शब्दावरून तो पुरुष केवळ शब्द—प्रमाणाचाच विषय होणारा आहे, असें ठरतें.

तेव्हां तो मनाचा विषय होतो हें ह्मणणे कसे शोभेल ? असें कोणी यावर ह्मणेल. परंतु उपनिषदें, शास्त्र व ब्रह्मनिष्ठ गुरु यांच्या उपदेशानें ज्याचें मन सुसंस्कृत झाले आहे त्यासच त्या मनाच्या द्वारा आत्मसाक्षात्कार होतो, असें आमचें ह्मणणें असल्यामुळें विरोध मुळींच येत नाही. शिवाय “मी जीव आहे” इत्यादि विशिष्ट आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन मन आहे, असें सर्वास मान्य असल्यामुळें शुद्ध आत्माच्या साक्षात्काराचेंही तेंच साधन आहे असें मानावें. कारण मनाहून विलक्षण अशा एकाद्या साधनाची कल्पना केल्यास गौरव हा दोष येतो. एकाद्या पदार्थाच्या कल्पनेनेंच सर्व व्यवहार भागत असतां उगीच अनेक कल्पना करीत बसणें हेंच गौरव दोषाचें सामान्य लक्षण आहे. शिवाय अशी कल्पना करण्यास कोठें प्रमाणही नाही. यास्तव आंतरप्रमेचें मन हेंच साधन आहे. हें वाचस्पतिमिश्राचें मत सांगितलं.

आतां याच्यावर दोष कोणता येतो तें सांगून आचार्यांचें मत काय आहे त्याचें विवेचन करितों. आचार्यांच्या मतीं मन हें मुळीं इंद्रियच नव्हे आणि त्याच्या इंद्रियत्वाचीच जर सिद्धि होत नाही तर तें शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराचें साधन आहे, हें कसें ठरणार ! मन इंद्रिय नव्हे, हें तुम्ही कशावरून ह्मणतां ? ह्मणून विचाराल तर सांगतां—( इंद्रियेभ्यः परा ह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः । ) ही स्मृति व ( इंद्रियेभ्यः परं मनः ) ही श्रुति मन इंद्रियांहून भिन्न आहे ह्मणजे तें इंद्रिय नव्हे असें स्पष्ट ह्मणत आहे. त्यावरून तें इंद्रिय नव्हे, असें ठरतें. आतां—या श्रुतिस्मृतींवरून मन बाह्य “इंद्रियांहून पृथक् आहे एवढेंच ठरतें, तें इंद्रियच नव्हे, असें ठरत नाही—असें ह्मणाल तर तसा अर्थाचा संकोच करण्यास कोणत्याही प्रकारचें प्रमाण नाही. शारीरकाच्या अधिकरणांत मनासह इंद्रियें अकरा आहेत, असा उल्लेख आहे ह्मणून ह्मणाल तर—रामा ज्यांच्यातील पांचवा आहे, असे शूद्र मार्गानें गेले. या वाक्यांतील रामाही शूद्र होता, हें जसें इतर शूद्र आहेत एवढ्याच वरून ठरत नाही तसाच शारीरकादिकांतील अकरा इंद्रियांच्या उल्लेखांचाही प्रकार समजावा. मन सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्काराचें साधन आहे हेंच ह्मणणें अगोदर अप्रशस्त आहे. कारण मन हें सर्व प्रकारच्या वृत्तीचें उपादान कारण आहे. कोणतेंही उपादान कारण आपल्या कार्याचें कारण होऊ शकत नाही. जसें घटाचें उपादान कारण मृत्तिका आहे व त्यामुळें ती त्याचें कारण कधीही होऊ

शकणार नाही. हाच न्याय सर्वत्र जाणावा. मन इंद्रिय नव्हे, असे ठरल्या-  
मुळे सुख-दुःखांचा साक्षात्कार प्रमाणजन्य नव्हे, हे उघड झाले व तो प्रमाण-  
जन्य नसल्यामुळे प्रमाही नव्हे, असे आह्मी मानतो. तो साक्षात्कार प्रमा  
नसल्यामुळे त्याची प्रतीति (अनुभव) ही दोरीवर भासलेल्या सर्पाप्रमाणे  
प्रातीतिक होय, व्यावहारिक नव्हे. पण-सुखदुःखादि साक्षात्कारास प्रातीतिक  
झटल्यावर हर्षादि अर्थक्रिया होणे शक्य नाही. पण ती होत असते, असा  
अनुभव येतो.-झणून झणाल तर प्रातीतिक विषयांपासूनही अर्थक्रिया होत  
नाही, असा कोठे अनुभव आहे ! शिर्षावर जरी रूपे भासले तरी लोभी मनुष्य  
त्यास उचलावयास जात नाही का ? दोरीवर सर्पाचा भास झाला असताही  
लोक पळत सुटतात, हे सर्वास ठाऊक आहेच. यास्तव अंतःकरण व त्याचे  
सर्व धर्म प्रातीतिक होत. व्यावहारिक नव्हेत. पण-असे जर झटले तर  
आत्मसाक्षात्कारही प्रमाणापासून उत्पन्न झालेला नसल्यामुळे अप्रमा होय व  
तो अप्रमा असल्यामुळे त्याचा विषय जो आत्मा तोही अंतःकरणादिकां-  
प्रमाणे प्रातीतिक होय-असे कबूल करावे लागेल. किंवा आत्मसाक्षात्कारा-  
पुरते मन इंद्रिय आहे, असे तरी झटले पाहिजे.-असे कोणी आमची थट्टा  
करून झणेल. तर त्यास आह्मी सुरेख उत्तर देऊन ठेवितो. “मी जीव  
आहे,” इत्यादि विशिष्ट आत्माचा साक्षात्कार अप्रमा आहे व तो आत्माही  
प्रातीतिक आहे. पण शुद्ध आत्म्याच्या साक्षात्काराची स्थिति तशी नाही.  
कारण तो प्रमाणजन्य आहे. प्रमाणजन्य झणजे प्रमाणांपासून झालेला.  
“मी ब्रह्म आहे; तें तूं आहेस ” इत्यादि प्रकारच्या वेदान्त वाक्यां-  
वरून शुद्ध आत्म्याचा साक्षात्कार होतो. त्यामुळे तो शब्दरूपी प्रमाणा-  
पासून होणारा आहे व प्रमाणजन्य असल्यामुळेच प्रमा होय. वाक्यावरून  
अपरोक्ष ज्ञान होतें हे आह्मी शाब्दप्रमेचे निरूपण करितांना सविस्तर सांगूं.  
वाक्यावरून परोक्ष ज्ञानच होणे शक्य आहे, असे कित्येक झणतात; पण  
आमचे झणणे—वाक्यावरून परोक्ष व अपरोक्ष अशी दोन्ही प्रकारची ज्ञाने  
होणे शक्य आहे-असे आहे. परोक्ष झणजे अप्रत्यक्ष व अपरोक्ष झणजे  
प्रत्यक्ष. “स्वर्ग आहे ” या वाक्यावरून जें ज्ञान होतें तें परोक्ष व “अरे  
लेखणी तर तुझ्या कानावर आहे, पहा;” किंवा “दहावा तो तूच आहेस;  
उंच को रडतोस ” या वाक्यांवरून होणारे जें ज्ञान तें अपरोक्ष होय.  
वैशेषिक सविकल्प व निर्विकल्प अशी दोन प्रकारची प्रत्यक्षप्रमा मानीत

असतात. कांहीं प्रकारानें युक्त किंवा विशिष्टत्व या सदरामध्ये येणारें, असें जें ज्ञान तें सविकल्पक व प्रकारशून्य किंवा विशिष्टत्व या सदरामध्ये न येणारें असें जें ज्ञान तें निर्विकल्पक होय. त्याचें इंद्रिय हें करण आहे व त्यालाच प्रत्यक्षप्रमाण ह्याणावें, अशी त्यांची प्रक्रिया आहे. पण ती बरोबर नाही. कारण एकत्वास सुचविणाऱ्या व उपनिषदांपासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानावांचून निर्विकल्पज्ञान संभवत नाही. कारण “हें येथें कांहींसें आहे” अशा प्रकारचें जें ज्ञान त्यांत सुद्धां “कांहींसें” हा विकल्प झालाच. असो, येथें प्रत्यक्ष प्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून अनुमितिप्रमेच्या प्रतिपादनास आरंभ करितों. अनुमिति हें प्रत्यक्षाचें कार्य आहे. यास्तव प्रत्यक्षानंतर त्याचें प्रतिपादन करणें उचित होय. ज्ञानावरून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान त्यास अनुमिति म्हणतात. हें अनुमितीचें लक्षण झालें. आतां त्याचें उदाहरण देतो “हा पर्वत अग्निवाला आहे. म्हणजे याच्यावर अग्नि आहे. कारण तो धूमवान् आहे. जो जो पदार्थ धूमवान् असतो तो तो अग्निमान् असतो; जसें स्वयंपाकगृह. या अनुमानांत पर्वत हा पक्ष आहे; अग्नि साध्य आहे; व धूम लिंग आहे. (धूम म्हणजे धूर.) स्वयंपाकगृह दृष्टांत आहे. या ठिकाणीं पर्वतावरील धूम हाच पक्षधर्म होय. त्यामुळे हा धूमवान् आहे, अशा प्रकारचें जें व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान तेंच लिंगज्ञान होय, आणि त्या ज्ञानापासून उत्पन्न होणारें जें “पर्वत अग्निमान् आहे” असें ज्ञान तेंच अनुमितिज्ञान होय. याप्रमाणें पूर्वोक्त अनुमितीचें लक्षण योग्य ठरतें. पण व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान म्हणजे काय, हें येथें सांगितलें पाहिजे. नाहीपिक्षां वाचक बुचकळ्यांत पडतील. या उदाहरणांत,—अग्नीचा व्याप्य आहे धूम. त्यामुळे व्याप्यता हा धर्म धूमावर रहात असून व्याप्यतेचा अवच्छेदक धर्म झाला धूमत्व. तेव्हां व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक म्हणजे धूमत्वप्रकारक. धूमत्व हा जिचा प्रकार आहे अशा पक्षधर्मतेचें ज्ञान म्हणजेच व्याप्यतावच्छेदकप्रकारक पक्षधर्मतेचें ज्ञान होय. पक्षधर्मता म्हणजे पक्षावर असणें. अर्थात् अग्नीचा व्याप्य धूम पर्वतावर आहे, असें समजणें हेंच लिंगज्ञान होय, व त्यावरून होणारें जें ज्ञान तें अनुमितिज्ञान. आतां हें अनुमितीचें लक्षण वेदान्तासिद्धान्तामध्ये कसें लागू पडतें तें सांगतों. “जीव

ब्रह्माह्न भिन्न नाही. सच्चिदानंदरूप असल्यामुळे; ब्रह्माप्रमाणें ” या अनुमानांत जीव पक्ष आहे. ब्रह्माचा अभेद साध्य आहे. सच्चिदानंदरूप हें लिंग आहे व ब्रह्म दृष्टान्त आहे. जें जें सच्चिदानंदरूप असतें तें तें ब्रह्माह्न भिन्न नसतें। अशी येथे व्याप्ति आहे. या अनुमानांत जीव सच्चिदानंदरूप आहे या लिंगज्ञानावरून तो ब्रह्माह्न अभिन्न आहे, असें अनुमितिज्ञान होतें. त्यामुळे अनुमितीचें लक्षण येथेही लागू पडतें, असें ठरलें. आतां पक्षादि पारिभाषिक शब्दांचा अर्थ सांगतां—अनुमिति ज्ञानाच्यापूर्वी अमुक एक पदार्थामध्यें अमुक एक साध्य आहे कीं नाही, असा संशय येतो. अशा वेळीं ज्या पदार्थावर अमुक आहे कीं नाही, असा संशय येतो तो पदार्थ अनुमानांतील पक्ष होय. समजुतीकरितां अनुमानाचें प्रसिद्ध उदाहरण घेऊं या. “ हा पर्वत अग्निमान आहे ” असें अनुमितिज्ञान होण्यापूर्वी पर्वतावरील अग्नीविषयी संशय असतो. यास्तव येथे पर्वत हा पक्ष आहे. मनुष्यास त्या पक्षावरील लिंगाच्या ज्ञानानें ज्याचें ज्ञान होतें तें साध्य होय. जसें, वरील अनुमानांतील पर्वत या पक्षावरील धूम या लिंगाच्या ज्ञानानें अग्नीचें ज्ञान होतें. यास्तव येथे अग्नि हें साध्य आहे. तसेंच साध्य व लिंग या दोन पदार्थांचा जेथें निश्चय असतो तो पदार्थ दृष्टांत होय. जसें पूर्वोक्त अनुमानांतील स्वयंपाकगृह. कारण स्वयंपाकगृहांत अग्नि व धूम यांचा निश्चय असतो. ह्मणजे ते दोन्ही पदार्थ तेथें निश्चयानें रहातात. असो; आतां लिंगाचें स्वरूप सांगतां. ( व्याप्त्याश्रयः लिंगं ) साध्याच्या व्याप्तीचा जो आश्रय त्यास लिंग ह्मणावें. पूर्वोक्त उदाहरणांतील अग्नि या साध्याच्या व्याप्तीचा आश्रय धूम आहे. त्यामुळे त्यासच लिंग ह्मणतात. आतां व्याप्तीचें स्वरूप सांगतां ( साधनसाध्ययोर्नियतसामानाधिकरण्यं व्याप्तिः ) याचा अर्थ—साधन व साध्य या दोघांचें जें अव्यभिचरित सामानाधिकरण्य त्यास व्याप्ति ह्मणावें. अव्यभिचरित म्हणजे व्यभिचरित न होणारें, केव्हांही सोडून न रहाणारें, न सामानाधिकरण्य म्हणजे एकाच आश्रयावर रहाणेंपणा. अव्यभिचरित-सामानाधिकरण्य याचा सारांश-साधनाचें साध्यास सोडून कधींच न रहाणें; सर्वदां एके ठिकाणीं असणें—एवढाच आहे. जसें पूर्वोक्त उदाहरणांतील धूम हें साधन व अग्नि साध्य यांचें अव्यभिचरित सामानाधि-

करण्य आहे. म्हणजे अग्नि या साध्यास सोडून धूम हें साधन कधीच स्व-  
तंत्र रहात नाही. हीच त्या धूमामध्ये अग्नीची व्याप्ति आहे. पण अग्नि  
धूमास सोडून रहातो. कारण तापलेल्या लोखंडाच्या गोळ्यांत धूमावांचून  
अग्नि असतो. त्यामुळे अग्नीमध्ये धूमाची व्याप्ति नसते. या व्याप्तीचा  
भाश्रय असल्यामुळे धूम व अशांच दुसरीही साधनें व्याप्त होत, व त्या  
व्याप्तीचें निरूपण करणारे जे अग्नि इत्यादि साध्य पदार्थ ते व्यापक होत.  
लिंग साधन व हेतु हे तिन्ही शब्द एकाच अर्थीच वाचक आहेत. आतां  
या व्याप्तीचें ग्रहण कसें करितां येतें म्हणजे ही व्याप्ति समजते कशी ? तें  
सांगूं या. ( प्रतिबंधकाभावे सति साहचर्यदर्शनेन सा व्याप्तिर्गृह्यते । ) या  
पंक्तीतील “ साहचर्यदर्शनेन सा व्याप्तिर्गृह्यते ” एवढ्याच भागाचा अर्थ  
अगोदर करूं या. जेथें जेथें धूर आढळतो तेथें तेथें अग्नि असतोच, या-  
प्रमाणें धूम व अग्नि यांच्या साहचर्याचा स्वयंपाकग्रहांत वारंवार अनुभव  
आल्यानें धूम अग्नीचा व्याप्य आहे, असें व्याप्तिज्ञान होतें. पण साधन  
साध्यास सोडूनही रहातें, असें जर कोठें दिसलें तर साधन व्यभिचारी आहे,  
असा निश्चय होतो. जेथें साध्य नसेल तेथें साधनानें रहाणें हाच व्यभिचार  
होय. असो; साधन व्यभिचारी आहे, असें ज्ञान झाल्यावर जरी पुष्कळ  
ठिकाणीं साधन व साध्य यांचें साहचर्य दिसलें तरी साधनाचे ठायीं साध्याची  
व्याप्ति आहे, असें वाटत नाही. याविषयी एक उदाहरण देतो, म्हणजे हीच  
गोष्ट वाचकांच्या मनांत चांगली ठसेल. दगड, लांकूड, माती, इत्यादिकां-  
वर लोखंडाच्या लेखणीनें अक्षरें लिहितां येतात—असें अनेक वेळां पाहिल्या-  
मुळे व दगड, लांकूड, इत्यादि पदार्थ पार्थिव म्हणजे पृथ्वीचे असल्यामुळे  
“ जेथें जेथें पार्थिवत्व तेथें तेथें लोहलेख्यत्व ” अशी जर लोहलेख्यत्वाचे  
ठायीं पार्थिवत्वाची व्याप्ति आहे, असें म्हटलें तर तें बरोबर होत नाही.  
कारण हीरा हा पार्थिव पदार्थ असूनही त्याचे ठायीं लोहलेख्यत्व नाही. म्हणजे  
त्याच्यावर लोखंडाच्या टाकीनें वगैरे लिहितां येत नाही. म्हणजे साध्य जेथें  
नाहीं अशा ठिकाणीं साधन आहे. ( येथें साध्य लोहलेख्यत्व व साधन  
पार्थिवत्व आहे. ) त्यामुळे साधन व्यभिचारी आहे असा निश्चय होतो व  
त्यामुळेच पार्थिवत्वाचे ठायीं लोहलेख्यत्वाची व्याप्ति आहे, असें ठरत नाही.  
म्हणजे साधनाच्या व्यभिचाराचें ज्ञान व्याप्तीस प्रतिबंध करितें. यास्तव



“ प्रतिबंधकाभावे सति ” असें साहचर्यदर्शनास विशेषण द्यावें लागतें. तेव्हां व्याप्तिज्ञानास प्रतिबंध करणारें जें साधनाचें व्यभिचारज्ञान त्याचा अभाव असून साधन व साध्य यांच्या साहचर्याचें ज्ञान असणें हेंच व्याप्ति-प्राहक आहे. म्हणजे असल्या ज्ञानाच्या योगानेंच व्याप्तीचें ग्रहण होतें; व्याप्ति समजते.

असो ; याप्रमाणें स्वयंपाकगृहांत धूम व अग्नि यांचें साहचर्य पाहून, पाहणारास धूम अग्नीचा व्याप्य आहे म्हणजे धूमा-मध्ये अग्नीची व्याप्ति आहे, असें समजतें. म्हणजेच व्याप्तीचें ग्रहण होतें. नंतर पुढें केव्हांतरी तो पर्वताजवळ गेला असतां त्या पुरुषास त्याच्यावर अग्नि धूमत असल्यास हा पर्वत धूमानें युक्त आहे. असें लिंगाचें ज्ञान, अग्नीसं प्रत्यक्ष न पाहतां, दुरूनच होतें. त्यानंतर पूर्वी अनुभाविलेल्या व्याप्तीचे संस्कार उद्बुद्ध होतात. ( उद्बुद्ध होतात ह्याजें व्यक्त होतात. खडबडून जागे होतात. ) त्यानंतर “ हा पर्वत अग्नियुक्त आहे ” असें अनुमिति ज्ञान त्यास होतें. व्याप्तिज्ञान अनुमितिप्रमेचें साधन असल्यामुळें तेंच अनुमान होय. व्याप्तीचे उद्बुद्ध संस्कार हा त्या साधनाचा अवांतर व्यापार आहे; व अनुमितिज्ञान हेंच फल आहे. लिंगज्ञान संस्कारांस उठविणारें असल्यामुळें तेंही अनुमितीचें सहकारी कारण आहे. “ व्याप्तीचे संस्कार उद्बुद्ध होणें ह्याजें स्मरण होणेंच होय. तेव्हां अनुमिति-ज्ञानासही ‘ स्मरण ’ असें झटल्यास काय बिघडेल ” असें ह्याणूं नये. कारण केवळ संस्कारानेंच काम भागत नाहीं. तर त्याला लिंगाचें प्रत्यक्ष दर्शनही अवश्य लागतें व अनुमितीस जर स्मरण ह्याणूं लागलें तर प्रत्यभिज्ञेनें तरी कोणतें पाप केलें आहे ? प्रत्यभिज्ञा ह्याजें ओळख. तीही संस्कारा-मुळेंच होत असते. मग तिला स्मरण कां ह्याणत नाहींत. सारांश स्मरण, अनुमिति व प्रत्यभिज्ञा या जरी संस्कारापासून निर्माण होणाऱ्या असल्या तरी त्यांचें स्वरूप एक नाहीं व त्यामुळें त्या भिन्न भिन्न आहेत.

आतां या अनुमितिज्ञानाचे भेद सांगतो. या प्रमेचे १ स्वार्थानुमिति व २ परार्थानुमिति असे दोन प्रकार आहेत. व्याप्तीचा निश्चय झाल्यानंतर, दुसऱ्या कोणाच्या उपदेशावांचून, लिंगाच्या ज्ञानावरून अनुमितिज्ञान होतें. तें स्वार्थानुमितिज्ञान होय. त्याची रीति घर सांगितलीच आहे. आतां परार्थानुमितीचें

वर्णन करितों. आपणांस अग्नीचें अनुमिति ज्ञान झालें असतां आपल्या बरो-  
 वर असलेल्या दुसऱ्याही कोणास तें करून देणें हीच पदार्थानुमिति होय.  
 ती न्यायाच्या द्वारा सिद्ध होते. अनुमान वाक्यांतील प्रतिज्ञा, हेतु इत्यादि-  
 जे अवयव असतात त्यांच्या समूहास न्याय झणावें. १ प्रतिज्ञा, २ हेतु,  
 ३ उदाहरण, ४ उपनय व ५ निगमन असे अनुमानवाक्याचे पांच विषय  
 आहेत, असें नैयायिक झणतात. त्या प्रत्येकाचें उदाहरण, लक्षण इत्यादि  
 तर्क-संग्रहसारांत पहावें. या पांच अवयवांच्या समुदायरूप न्यायावरून  
 दुसऱ्या पुरुषासही व्याप्ति, लिंग, इत्यादिकांच्या द्वारा अग्नीचें अनुमितिज्ञान  
 होतें. यासच परार्थानुमिति झणावें. पण नैयायिकांचें हें झणणें वेदान्तास  
 संपूर्णपणें मान्य नाहीं. १ प्रतिज्ञा, २ हेतु, व ३ उदाहरण, या तीन अव-  
 यवांच्या समुदायासच न्याय झणावें किंवा १ उदाहरण, २ उपनय, व ३  
 निगमन या तीन अवयवांच्या समुदायास न्याय झणावें; असें वेदान्तीं झणतात.  
 असो; या न्यायावरून अनुमिति ज्ञानाच्या उपयोगी असलेल्या व्याप्ति इत्यादि-  
 कांचें ज्ञान होतें. आतां येथें वेदोक्त जीवब्रह्मैक्याची सिद्धि करणारें अनु-  
 मान कसे बांधतां येतें व त्याचे अवयव कसे कसे असतात, तें दाखवितों.  
 १ जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं. २ कारण तो सच्चिदानन्दलक्षण आहे.  
 ३ परमात्म्याप्रमाणें. यांतील पहिलें वाक्य प्रतिज्ञा, दुसरें हेतु किंवा लिंग व  
 तिसरें उदाहरण होय. पण तिसऱ्या वाक्याची रचना वस्तुतः अशी करावयास  
 पाहिजे. “जो सच्चिदानन्दलक्षण असतो तो परमात्म्याहून भिन्न नसतो.  
 जसा-परमात्मा ” या ठिकाणीं अनेक शंका येतात. त्यांचा सविस्तर विचार  
 केला पाहिजे. या वाक्यांतील पक्ष जो जीव तो अंतःकरणविशिष्ट घ्यावयाचा  
 कीं त्याचा साक्षी? कीं निरुपाधिक प्रत्यगात्मा? अंतःकरणविशिष्ट जीव  
 येथील पक्ष आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि  
 घर्मांनीं युक्त असलेल्या जीवाचें त्याच्याहून अगदीं विलक्षण ( झणजे अकर्ता,  
 अभोक्ता इत्यादि रूप ) ब्रह्माशीं ऐक्य होणें अयोग्य आहे व श्रुति असें  
 सांगते झणून म्हणावें तर विरुद्ध अर्थ श्रुति कसा सांगेल? साक्षी हा या  
 अनुमानांतील पक्ष आहे झणून झणावें तर तेंही जुळत नाहीं. कारण साक्षी  
 सोपाधिक आहे. तेव्हां त्याचा निरुपाधिक ब्रह्माशीं अभेद कसा होणार?  
 सोपाधिक झणजे उपाधियुक्त. साक्षीची अंतःकरण हीच उपाधि आहे.

निरुपाधिक प्रत्यगात्मा येथील पक्ष आहे, असेंही म्हणतां येत नाही. कारण, निरुपाधिक प्रत्यगात्म्यास जीव ही संज्ञाच देतां येत नाही. बरें—जीवशब्दाचा वाच्य अर्थ येथें न घेतां लक्ष्य अर्थ घ्यावा ह्याणजे जीवशब्दाचा लक्ष्य अर्थ जो प्रत्यगात्मा त्याचें व ब्रह्माचें ऐक्य येथें सिद्ध केले आहे, असें होईल—असें ह्याणावें तर तेंही विचाराच्या कसोटीस उतरत नाही. कारण, प्रत्यगात्मा व ब्रह्म यांचें ऐक्य स्वभावतःच सिद्ध आहे. त्याची सिद्धि करण्याकरितां अनुमान करण्याची कांहीं गरज नाही व सिद्धवस्तूविषयीच अनुमान करूं लागल्यास त्याच्यावर “ सिद्धसाधन ” हा दोष येतो. ही एक शंका झाली. आतां दुसरी शंका कोणती येते तें सांगतां. जीव व परमात्मा यांचा भेद प्रसिद्ध आहे कीं नाही. ? ह्याणजे जीव ईश्वराहून भिन्न आहे, हें लोकांस ठाऊक आहे कीं नाही ? याचें कसेंही जरी उत्तर दिलें तरी तें बरोबर होत नाही. ह्याणजे “ जीवेश्वरभेद प्रसिद्ध आहे ” असें झटलें तर वरील अनुमान करून त्यांच्या ऐक्याची सिद्धि करितां येणार नाही. कारण त्यांचा भेद जर आबाल-वृद्धांस ठाऊक आहे तर त्यांच्या विषयीं कितीही अनुमानें केलीं म्हणून काय होणार ? बरें तो भेद अप्रसिद्ध आहे म्हणून म्हणावें तर अप्रसिद्ध भेदाचा निषेध कसा करितां येईल ? व जरी केला तरी त्याचा उपयोग काय होणार ? तिसरी शंका—जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे. त्यामुळे “ सच्चिदानंद ” हें त्याचें लक्षणच असिद्ध होय. बरें तो सच्चिदानंदरूप आहे, असें म्हणावें तर त्याविषयीं कांहीं प्रमाण नाही. तो ज्ञानाचा आश्रय आहे अशाविषयीं तरी प्रमाण कोठें आहे, म्हणून म्हणाल तर सांगतां—“ मी जाणतां ” हा अनुभवच, जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे, याविषयीं प्रमाण आहे. तात्पर्य, हें पूर्वोक्त अनुमान असंगत आहे.

याप्रमाणें वाद्यांच्या अनेक शंका पुढें येणें शक्य आहे. यास्तव आतां त्यांचें निरसन करितां. जीव या शब्दाचा जो वाच्य अर्थ आहे; त्याचें ब्रह्माशीं ऐक्य होणें जरी असंभवनीय असलें तरी त्याच्या लक्ष्यार्थाचा ब्रह्माशीं अभेद होणें शक्य आहे. यास्तव जीव या शब्दाचा लक्ष्यार्थच येथें ‘ पक्ष ’ आहे. पण लक्ष्यार्थ व ब्रह्म यांचें ऐक्य सिद्ध करूं लागल्यास सिद्धसाधन हा दोष येतो, म्हणून तुम्हीं म्हणतां; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाही. कारण जीव व परमात्मा या दोन शब्दांचा जो वाच्य अर्थ आहे त्यांच्या-

मध्ये भेद आहे हे सर्वास ठाऊक आहे. पण त्याप्रमाणे तो त्यांच्या लक्ष्य अर्थामध्येही असेल अशी होणारी जी भ्रांति तिचे निरसन करण्याकरितां हें अनुमान केले आहे, व तें श्रुतीला अनुसरूनच केलेले असल्यामुळे त्याच्या-विषयीं शंका घेणेही योग्य नाही. शिवाय न्यायादि जीं द्वैतप्रतिपादक शास्त्रे आहेत त्यांच्यामध्ये जीव व परमात्मा यांच्या भेदाचाच स्वीकार केलेला आहे. यास्तव श्रुतीच्या आधारेनें अनुमान करून तो भेद भ्रामक आहे असें ठरविण्याकरितां प्रस्तुत अनुमान प्रवृत्त झालेले असल्यामुळेही पूर्वोक्त दोषास अवकाश नाही. आतां जीव ज्ञानाचा आश्रय आहे; व तो सच्चिदानंदरूप नाही, असें जें तुमचें म्हणणें आहे त्याचा विचार करूं या. श्रुति, स्मृति, युक्ति व विद्वानांचा अनुभव यांच्या योगानें जीव सच्चिदानंदरूप आहे, असें ठरते. तें कसें म्हणून म्हणाल तर सांगतो. १ “ हा पुरुष स्वयंप्रकाश आहे; आत्मा हीच याची ज्योति आहे; जो हा पुरुष इंद्रियादि शक्तींमध्ये विज्ञानमय व हृदयामध्ये अंतर्ज्योतिरूप आहे; जाग्रत, स्वप्न व सुषुप्ति या तीन स्थानांमध्ये जें भोग्य, भोक्ता व भोग आहे; त्यांहुन केवल, चिद्रूप व सर्वदां मंगलमय असा मी साक्षी विलक्षण आहे. ” अशा अर्थाच्या श्रुती; २ “ हे अर्जुना, ज्याप्रमाणें एकटा सूर्य या सर्व लोकांस प्रकाशित करितो त्याप्रमाणें हा क्षेत्रज्ञ सर्व क्षेत्रांस प्रकाशित करितो. ” अशा अर्थाच्या स्मृती; ३ जर आत्मा चिद्रूप नसता तर जग आंधळें झालें असतें. ” इत्यादि तर्करूप युक्ति ४ व शुक्र, वामदेवादि सर्व ब्रह्मनिष्ठांचा अनुभव अशीं चार प्रकारचीं प्रमाणें प्रस्तुत गोष्ठ सिद्ध करण्यास तयार आहेत. सत्र म्हणजे सत्य. सत्य म्हणजे त्रिकालाबाधित. जें भूत, भविष्य व वर्तमान या तिन्हीं कालीं बाधित होत नाही; नाहीसें होत नाही; तें सत्य होय. “ हे मैत्रेयि, हा आत्मा अविनाशी आहे. केवल सत्तारूप आहे. नित्य आहे. शुद्ध आहे व बुद्ध म्हणचे ज्ञानरूप आहे. ” असें याज्ञवल्क्यांचें वचन आहे, व त्यावरूनही पूर्वोक्त गोष्ठच सिद्ध होत आहे. शिवाय या जीवास जर अनित्य मानिलें तर कृतनाश व अकृताभ्यागम या दोषांची प्राप्ति होते. केलेल्या पुण्यपापादि कर्मांचा फलभोगावाचूनच नाश झेणें हा कृतनाश व न केलेल्या पुण्यपापादिकांच्या फलाचा भोग भोगावयास लागणें हा अकृताभ्यागम होय. ही सुद्धां एक जीवाच्या

नित्यत्वाविषयींच युक्ति आहे. तसेंच “मी आहे” या अनुभवावरून आत्म्याची सत्यरूपता सिद्ध होते. कारण असत्य पदार्थाविषयीं अशी प्रतीति येणे शक्य नाही. “माझे भान मला होतें” इत्यादि प्रकारच्या अनुभवावरून आत्म्याच्या चैतन्याविषयींही शंका रहात नाही. पूर्वोक्त श्रुति, स्मृति, युक्ति व हा अनुभव यांवरून जीवाच्या चैतन्याविषयींही निर्णय होतो. आतां तो आनंदरूप रूसा हें सांगतो. “जो भूमा ह्यणजे जें सर्व व्यापी तत्त्व तेंच सुख; जर हा आनंद नसता तर प्राण व अपान क्रिया कोणी केली असती? हाच सर्वास आनंदित करितो.” इत्यादि अर्थाच्या श्रुती; (योऽन्तःसुखोऽन्तरारामस्तथान्तर्ज्योतिरेव यः) इत्यादि स्मृती; हा आत्मा जर आनंदरूप नसता तर सर्व लोकांची आपल्या आत्म्यावर परम प्रीति जी आढळते ती आढळली नसती. गाढ निद्रेंतून उठलेल्या फुलपास जर विचारिलें तर “मी मोठ्या सुखानें निजलों होतो; अहाहा, त्या सुखाचें वर्णनच करवत नाही” इत्यादि प्रकारें तो आपला अनुभव सांगतो व या आनंदाचा अनुभव एका-दोघां किंवा दहा-पांच मनुष्यांसच येतो असें नाही तर प्रत्येक प्राण्याचा असाच अनुभव असतो. यावरून गाढ निद्राकालीं सुखाचा अबाधित अनुभव सर्वास होतो. असें ह्यणण्यास कोणत्याही प्रकारची अडचण नाही. सुषुप्तीमध्ये विषयांचा सर्वथैव अभावच झालेला असल्यामुळें तो विषयानन्द आहे, असें ह्यणतां येत नाही व त्यामुळें तो स्वरूपानंदच होय. हें निर्विवाद आहे. तात्पर्य ही युक्ति आणि ‘मी मला कधींही अप्रिय होत नाहीं तर सर्वदां प्रिय आहे; माझा अभाव व्हावा, असें मला मुळींच वाटत नाहीं. तर मी सदा असावें असेंच मला वाटतें,’ हा अनुभव अशा या चार प्रमाणांवरून आत्म्याच्या आनंदरूपाची सिद्धि होते आणि याप्रमाणें जीवाच्या सच्चिदानंदरूप आहे, असें अनेक प्रमाणांवरून ठरत असल्यामुळें “जीव परमात्म्याहून भिन्न नाहीं. कारण तो सच्चिदानंदरूप आहे” इत्यादि अनुमानांतील हेतु अशुद्ध नाहीं. तर सच्चिदानंदरूप हा हेतु सिद्ध आहे. यावर कोणी कदाचित् ह्यणेल कीं-या तुमच्या अनुमानांतील दृष्टांत बरोबर नाहीं. कारण ‘परमात्म्याप्रमाणें’ असा येथें दृष्टांत दिला आहे. पण तो परमात्माही जीवरूपच असल्यामुळें ह्यणजे जीवाचा व त्याचा भेद नसल्यामुळें स्तुत अनुमानांत दृष्टांत होऊं शकत नाहीं. कारण सर्व अनुमानांत दृष्टांत

पक्षाहून भिन्न असावा लागतो, असा नियम आहे.—पण ही शंका बरोबर नाही. कारण जीव व ब्रह्म यांचा लोकसिद्ध कल्पित भेद मानूनच दृष्टांत दिलेला आहे. अद्वैतसिद्धांतांत भेद ह्याणून कांहीं वस्तूच नसल्यामुळे तेंच अनुमानादि सर्व व्यवहाराची अनुपपत्ति आहे आणि त्यामुळेच, प्रश्न व प्रतिवचन द्वैतभाषेतच होऊं शकतें, असें श्रीविद्यारण्यांनीं ह्याटलें आहे. जीव व ब्रह्म यांचा परमार्थतः अभेद कसा आहे, याचें सविस्तर वर्णन प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलें आहे. आतां “मी ब्रह्म आहे” अशा प्रकारची सर्वोत्तम प्रतीति कोणा महाभाग्यवानास होऊं शकते, तें सांगतों. ज्यानें ब्रह्मनिष्ठ गुरूच्या मुखानें श्रद्धा व भक्ति यांसह वेदान्त वाक्यांचें श्रवण केलें आहे व प्रथम परिच्छेदांत जसें सांगितलें आहे त्याप्रमाणें ज्यानें **तत् त्वं** या पदांचें शोधन केलें आहे त्यास आपल्या आत्म्यामध्येच सच्चिदानंदरूप हेतूचें ज्ञान झाल्यामुळे “मी ब्रह्म आहे” अशा प्रकारची स्वार्थ अनुमिति-प्रमा होते. “मी ब्रह्म आहे” असें समजणें ह्याणजे ब्रह्म व जीव यांचा अभेद आहे, असें समजणेंच होय. पण-ब्रह्म धर्माप्रमाणें केवळ वेदगम्यच आहे व “तं त्वौपनिषदं पुरुषं पृच्छामि” इत्यादि श्रुतींवरूनही हेंच ठरत आहे. तेव्हां तें अनुमिति ज्ञानाचा विषय होतें, असें कसें म्हणतां येईल, असें कोणी विचारतील. तर त्याचें समाधान सांगतों-अनुमान ब्रह्माविषयीं स्वतंत्रपणें प्रमाण होत नाही. स्वतंत्रपणें ह्याणजे श्रुति-निरपेक्ष आणि अशा प्रकारचें अनुमान अतींद्रिय ब्रह्माविषयीं प्रमाण होत नाही, हें आह्मांस इष्टच आहे. पण श्रुतीला अनुकूल व श्रुतिमूलक असें जें अनुमान असतें तें ब्रह्माविषयीं प्रमाण होत नाही, हें ह्याणणें मात्र आह्मांस पसंत नाही. कारण स्वतः श्रुतीनेच आत्म्याचें मनन करावें, असें सांगितलें आहे. मनन कसें करावें, असा प्रश्न आला असतां स्मृतीनें (श्रोतव्यः श्रुतिवाक्येभ्यो मन्तव्य उपपत्तितः) असें ह्याटलें आहे. आत्म्याचें श्रवण श्रुति-वाक्यांवरून करावें व मनन उपपत्तींनीं करावें; असा याचा भावार्थ आहे. उपपत्ति ह्याणजे युक्ति. यास्तव श्रुतीला अनुसरून असलेलें अनुमान वेदान्ताचें साहाय्यकारीच असल्यामुळे तें आह्मांस अनिष्ट नाही आणि असा प्रकार असल्यामुळेच “मी ब्रह्म आहे; हा आत्मा ब्रह्म आहे” इत्यादि महावाक्यांवरून सिद्ध होणाऱ्या जीव-ब्रह्मैक्याची पूर्वीक

अनुमानानें सिद्धि केली आहे. सारांश याप्रमाणें वेदान्ताच्या अर्थीचंच प्रतिपादन करणारें अनुमान वेदान्ताचें सहायकारी असल्यामुळें आह्वांस मान्य आहे.

परार्थानुमितिही पूर्वोक्त न्यायाच्या द्वारा उत्पन्न होते. “या सृष्टीमध्ये भेदाचा गंधही नाही; सर्व विकार नाममात्र आहेत; हें सर्व द्वैत मायिक आहे” इत्यादि श्रुतीवरून जसें द्वैत मिथ्या आहे, असें ठरते, तसेंच तें अनुमानावरूनही ठरते. कसें तें दाखवितों. १ “हा व्यावहारिक प्रपंच मिथ्या आहे. २ कारण तो दृश्य आहे; ३ जो जो पदार्थ दृश्य असतो तो तो मिथ्या असतो. जसें शिंपीवर भासलेलें रुपें. दृश्य ह्मणजे इंद्रियगम्य, इंद्रियांस विषय होणारें. या अनुमानावरून योग्य अधिकाऱ्यास ब्रह्माहून भिन्न असलेला सर्व प्रपंच मिथ्या आहे, असें अनुमिति-ज्ञान होतें. पण येथें मिथ्याशब्दाचा अर्थ स्पष्ट करून सांगितला पाहिजे. मिथ्यात्व ह्मणजे अनिर्वचनीयत्व. ह्मणजे प्रपंच सत् आहे असेंही ह्मणतां न येणें व असत् आहे असेंही ह्मणतां न येणें. कारण तो सत् ह्मणजे सत्य आहे ह्मणून ह्मणावें तर ब्रह्माप्रमाणें त्याचाही बाध होतां कामां नये. पण ब्रह्मासाक्षात्कारानें त्याचा बाध होतो, असा विद्वानांचा अनुभव आहे. सुषुप्तीमध्ये प्रपंचाचा बाध होतो, हें विद्वानावाचून इतरांसही ठाऊक आहे. तेव्हां त्यास सत् ह्मणतां येत नाहीं. बरें असत् ह्मणजे असत्त्व आहे, ह्मणून ह्मणावें तर मनुष्याचें शिग, वांझेचा पुत्र इत्यादि असत्य पदार्थांप्रमाणें तो प्रतीत होतां कामां नये. पण तसें होत नाहीं. ह्मणजे तो प्रत्यक्ष प्रतीत होतो. यास्तव तो असत्-ही नव्हे. बरें तो कांहीं काल सद्रूप असतो व कांहीं काल असद्रूप असतो, असें ह्मणावें तर एका पदार्थाची परस्पर विरुद्ध अशीं दोन स्वरूपें असणें योग्य नाहीं. यास्तव प्रपंच, शुक्तिरजत (ह्मणजे शिंपेच्या ठायीं भासणारें रुपें) इत्यादि पदार्थांचें अनिर्वचनीयत्व हेंच मिथ्यात्व होय. ह्मणजे ते ते पदार्थ मिथ्या आहेत ह्मणजे काय तर तें अनिर्वचनीय आहेत, हेंच होय. अनिर्वचनीय ह्मणजे शब्दांनीं सांगतां न येण्यासारखे. बरें दृश्य ह्मणजे इंद्रियगम्य असें मोघम सांगितलें आहे. पण त्याचा अगदीं बरोबर अर्थ सांगितला पाहिजे. कारण—दर्शनाच्या विषयास दृश्य ह्मणतात व वृत्तिज्ञानास दर्शन ह्मटलें आहे. अर्थात् वृत्तिज्ञानाचा जो विषय तेंच दृश्य होय. पण ब्रह्मसुद्धां वृत्तिज्ञानाचा विषय होतें

आणि त्याला मात्र तुझी मिथ्या झणत नाही. यास्तव पूर्वोक्त अनुमानांतील मिथ्यात्वरूप साध्याचा अभाव जेथें रहातो तेथेही रहाणारा दृश्यत्व हा हेतु व्यभिचारी आहे, (जेथें साध्य नसेल तेथें रहाणाऱ्या हेतूस तर्कसंप्रहांत साधारण अनैकान्तिक (व्यभिचारी) झटले आहे. जिज्ञासूंनी तर्कसंप्रहसाराचें अनुमानप्रकरण पहावें.) असें कोणी झणेल. यास्तव त्याचें समाधान करण्याकरितां दृश्य या शब्दाचा अगदीं शास्त्रसंमत अर्थ सांगतां. दृश्य झणजे वृत्तिज्ञानाचा विषय, हें झणणें आह्मांस मुळींच संमत नाही. तर त्या वृत्तीमध्ये असलेलें जें फलचैतन्य त्याचा विषय होणें झणजेच दृश्य होय. अर्थात् जो जो पदार्थ फल-चैतन्याचा विषय होतो तो तो दृश्य असतो, असें ठरलें. फलचैतन्य झणजे घटादिविषयाकार झालेल्या वृत्तीच्या योगानें व्यक्त होणारें चैतन्य, असें पूर्वी प्रत्यक्ष प्रमेचें लक्षण करितांना सांगितलें आहे. याप्रमाणें दृश्यशब्दाचा अर्थ ठरविल्यानंतर दृश्यत्व हा हेतु साधारण अनैकान्तिक आहे, असें झणतां येणार नाही. कारण ब्रह्माच्या टिकाणाच्या आवरणाची निवृत्ति व्हावी झणून तें वृत्तीचा विषय होतें, असें जरी मानिलें तरी तें स्वयंप्रकाश असल्यामुळें फलचैतन्याचें विषय होणार नाही. याविषयीं श्रीभारती तीर्थांनीं एक उत्तम दृष्टांत दिला आहे. त्याचा अर्थ निदेश केल्यावाचून रहावत नाही. घटादि प्रकाशशून्य पदार्थ पहावयाचे असल्यास नेत्र व दीप या दोघांची आवश्यकता असते, पण तेंच, दिव्यास पहावयाचें झाल्यास नुसत्या डोळ्यांनींच काम भागतें. कारण दिवा स्वतः प्रकाशरूप असल्यामुळें त्यास पहावयाचें झाल्यास दुसऱ्या प्रकाशाची गरज लागत नाही. त्याचप्रमाणें घटादि पदार्थ जड असल्यामुळें त्यांचें ज्ञान होण्यास वृत्ति व फलचैतन्य या दोघांची गरज असते. पण स्वयंप्रकाश आत्म्याच्या ज्ञानास फलचैतन्याची गरज नसते आणि असा प्रकार असल्यामुळें दृश्य हा हेतु व्यभिचारी नाही. अनुमानांतील हेतु सत् व असत् असे दोन प्रकारचे असतात. सत्-हेतूवरून त्या त्या अनुमानांतील साध्याची सिद्धि होते. पण असत्-हेतूवरून होत नाही. या असत्-हेतूस दुष्ट किंवा हेत्वाभास असेंही म्हणतात. त्यांचें संक्षिप्त वर्णन तर्कसंप्रहसारांत केलें आहे व सविस्तर वर्णन न्यायाच्या दुसऱ्या एखाद्या ग्रंथामध्ये करीन. असो; नैयायिक अनुमान केवलान्वयी, केवल व्यतिरेकि व अन्वयव्यतिरेकि असें तीन प्रकारचे मानतात.



असतात. यांचेही वर्णन तर्कसंग्रहसारांत होऊन गेले आहे. पण येथे त्याचा थोडक्यांत निर्देश करितों. ज्या अनुमानाच्या साध्याचा व हेतूचा अत्यंताभाव कोठेही नसतो ते केवलान्वयि अनुमान होय. जसे—घट हा पदार्थ अभिधेय आहे. कारण तो प्रमेय आहे. अभिधेय झणजे वाच्य, शब्दांनी सांगतां येण्यासारखा व प्रमेय म्हणजे प्रमाणाचा विषय. या अनुमानांतील अभिधेय हे साध्य आहे व त्याचा अत्यंत अभाव कोठेही नसतो. कारण तो धर्म प्रत्येक पदार्थांमध्ये असतोच. त्याकरितां नैयायिक अभिधेयत्व हे पदार्थांचे लक्षण करितात. तसाच प्रमेयत्व हा हेतूही सर्व पदार्थांमध्ये असतो. यास्तव हे अनुमान केवलान्वयि होय. ज्या अनुमानांतील साध्याचा व हेतूचा सहचार कोठेही दिसत नाही, तर त्यांच्या अभावाचाच सहचार दिसतो त्यास केवळ व्यतिरेकि अनुमान म्हणावे. “पृथिवी इतरांहून भिन्न आहे; कारण ती गंधवाली आहे जे इतरांहून भिन्न नसते ते गंधवालेंही नसते, जसे जल.” हे या अनुमानाचे उदाहरण आहे. इतर पदार्थांहून भेद हे साध्य व गंध हा हेतु यांचा पृथ्वी या पक्षास सोडून दुसऱ्या कोठेही सहचार आढळत नाही. उलट इतर भेदाचा अभाव व गंधाचा अभाव यांचेच साहचर्य आढळते. यास्तव या अनुमानास केवळ व्यतिरेकी म्हणावे. ज्या अनुमानांतील साध्य व हेतु या दोघांचे व त्याचप्रमाणे त्यांच्या अभावाचे साहचर्य पक्षास सोडून अन्यत्रही आढळते ते अन्वय-व्यतिरेकि अनुमान होय. जसे “पर्वत अग्निवाला आहे; कारण तो धूमवाला आहे;” या प्रसिद्ध अनुमानांतील अग्नि या साध्याचे व धूम या हेतूचे साहचर्य स्वयंपाक गृहांत दिसते व त्या दोघांच्याही अभावाचे साहचर्य मोठ्या सरोवरामध्ये प्रत्ययास येते. यास्तव हे अन्वय-व्यतिरेकि अनुमान होय. पण हे नैयायिकांचे म्हणणे आम्हांस मान्य नाही. कारण ते असंगत आहे. कसे म्हणाल तर सांगतो. ‘या ब्रह्मामध्ये नाना असे काहीं एक नाही.’ इत्यादि अर्थाच्या श्रुती ब्रह्मामध्ये सर्व प्रपंचाचा अत्यंताभाव सांगत असतात. त्यामुळे ब्रह्मावाचून कोणत्याही पदार्थांमध्ये अत्यंताभावाचा अप्रतियोगीपणा नाही. झणजे ब्रह्माने ठायीं कोणताही पदार्थ नसल्यामुळे व्यावहारिक सर्व पदार्थांचा तेथे अत्यंताभाव आहे. अर्थात सर्व पदार्थ अत्यंताभावाचे प्रतियोगी आहेत. ज्याचा अभाव तो त्याचा प्रतियोगी व ज्याच्या अभाव नाही तो त्याचा अप्रतियोगी. येथे सर्वांचा अत्यंताभाव आहे म्हणून सर्व पदार्थ त्या

अत्यंताभावाचे प्रतियोगी होत. त्यांतील एकाद्या पदार्थाचा तरी जर ब्रह्माचे ठायीं अत्यंताभाव नसता तर तो त्याचा अप्रतियोगी झाल्या असता. पण ब्रह्माच्या ठायीं सर्वांचाच अत्यंताभाव असल्यामुळे ते सर्व पदार्थ त्याच्यावरील अत्यंताभावाचे प्रतियोगी आहेत. यास्तव अनुमानामध्ये केवलान्वयित्व नाही. कारण केवलान्वयिचें ह्मणून जें तुम्ही उदाहरण दिलें आहे त्याच्या ठायीं पूर्वोक्त लक्षण नाही. साध्याचा अभाव कोठेही नसणें हें केवलान्वयिचें लक्षण आहे. पण त्याचा अत्यंताभाव ब्रह्माचे ठायीं आहे, हें आम्ही वर सांगितलेंच आहे. त्याचप्रमाणें केवल व्यतिरेकि अनुमानही संभवत नाही. कारण ज्या पदार्थांचा परस्पर व्याप्य-व्यापक-भाव असतो तेच परस्पर साधन-साध्य होत असतात, असा नियम आहे. या नियमाचा केवल व्यतिरेकि अनुमानांत भंग होतो. कसा ह्मणाल तर सांगतां—पूर्वोक्त केवल व्यतिरेकि अनुमानांत गंध हें साधन व इतर भेद हें साध्य आहे व इतर भेदाचा अभाव व्याप्य आणि गंधाचा अभाव व्यापक आहे. पण हा सर्व खटाटोप व्यर्थ आहे. कारण गंधाच्या अभावामध्ये इतर भेदाच्या अभावाची व्याप्ति समजल्यानें इतर-भेदाची सिद्धि कशी होणार ? आणि एका पदार्थाच्या व्याप्ति-ज्ञानावरून दुसऱ्याचें पदार्था-विषयी अनुमितिज्ञान होतें ह्मणून जर ह्मटलें तर पर्वतावरील धूमाच्या ज्ञानावरून जलाचीही अनुमिति झाली पाहिजे. पण तसें होत नाही. यास्तव केवल व्यतिरेकि अनुमान मानणेंही अयोग्य आहे आणि केवल अन्वयि व केवल व्यतिरेकि अनुमानांचा असंभव आहे असें ठरल्यावर अनुमान अन्वय व्यतिरेकि असतें, असेंही ह्मणतां येत नाही. यास्तव या आमच्या वेदांत सिद्धांतामध्ये एक अन्वयि अनुमानच ब्राह्म आहे. पूर्वी सांगितलेल्या अन्वय-व्याप्तियुक्त अनुमानासच आम्ही अन्वयि अनुमान ह्मणतां. पण यावर आणखी एक अशी शंका येते कीं—ज्या पुरुषास साधन व साध्य यांच्या अन्वयव्याप्तीचें ज्ञान झालेलें नाही; पण साध्याभाव व साधनाभाव यांच्या व्यतिरेक व्याप्तीचें मात्र ज्ञान आहे, अशा पुरुषास व्यतिरेक व्याप्तीच्या योगानेंही अनुमिति ज्ञान होतें, असें आम्ही पहातां. पण तुमच्या ह्मणण्या-प्रमाणें तें होतां कामा नये !! तर याचें समाधान कसें? ह्मणून कोणी विचारील तर सांगतां. ज्याला अन्वयव्याप्तीचें ज्ञान नसतें त्याला व्यतिरेक व्याप्तीच्या

ज्ञानानें त्या साध्याची अनुमिति होतच नाही. तर अर्थापत्ति प्रमाणाच्या योगानेंच त्यास साध्याची प्रमा होते व हा प्रकार पुढें अर्थापत्ति प्रमाणाच्या निरूपणसमर्थी सांगूं. अनुमिति-प्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून उपमितिप्रमेच्या प्रतिपादनास आरंभ करितों. ( सादृश्य-प्रमितिः उपमितिः ) ह्यणजे सादृश्यास विषयकरणारी जी प्रमा असते ती उपमिति प्रमा होय. समजा कीं, एकाद्या पुरुषानें गांवांतील गाईच्या शरीरास पाहिलें आहे व गव्यास पहाण्याची त्यास इच्छा आहे. तो गव्यास पहाण्याच्या उत्कट इच्छेनें वनांत चालला. मध्ये त्यास एक अरण्यांतील भला मनुष्य भेटला. तेव्हां त्यानें त्या आरण्याकास विचारिलें कीं “ गवा, गवा, ह्यणून ज्याला ह्यणतात तो कसारे असतो ? ” त्यावर तो अरण्यांतील मनुष्य ह्यणाला “ गाईसारखा गवा असतो. ” हें ऐकून तो नगरांतील मनुष्य अरण्यांत गेला व गव्यास पाहण्याकरितां कांहीं वेळ इकडे तिकडे फिरला. इतक्यांत त्याच्यासमोर एक गाईसारखा प्राणी आला. त्यास पहातांच हा प्राणी गाईसारखा आहे, असें त्यास वाटलें. पुढें याच्यासारखीच माझी गाय आहे, असें ज्ञान त्यास झालें. या ज्ञानास उपमितिप्रमा ह्यणतात. “ गव्यामध्ये गाईचें सादृश्य आहे ” असें जें ज्ञान तें उपमिति-प्रमेचें करण असल्यामुळें उपमान प्रमाण आहे व आपल्या गाईमध्ये असणारे जें गव्याचें सादृश्य त्याचें ज्ञान होणें हेंच उपमान प्रमाणाचें फल ह्यणजे उपमितिप्रमा आहे. हें उपमान प्रमाणाचें व उपमिति ज्ञानाचें लौकिक उदाहरण सांगितलें. आतां त्यांचेंच वैदिक उदाहरण देतो. “ आकाश व्यापक व असंग आहे. ” हें समजलें आहे. पण ब्रह्म तसेंच आहे हें ज्यास कळलेलें नाही असा अधिकारी जिज्ञासु ब्रह्मनिष्ठ गुरूस विचारितो कीं, महाराज, ब्रह्म कसे असते? त्याचें स्वरूप काय आहे? त्यावर गुरु ह्यणतात कीं, बाबारे, हें व्यापक व असंग आहे तसेंच ब्रह्म आहे. पुढें तो शिष्य एकादिकीं बसून विचार करितो. आणि विचारानंतर त्यास ब्रह्मरूप आत्म्यामध्ये असत्त्व व व्यापकत्व हे गुण आढळतात. त्यामुळें याच्या सारखेंच आकाश आहे, असें त्यास समजतें. वरील उदाहरणाप्रमाणेंच येथेंही ब्रह्मामध्ये आकाशाचें सादृश्य आहे, असें समजणें, हें या उपमिति-प्रमेचें करण आहे व आकाशामध्ये असणारे जें ब्रह्माचें सादृश्य तें समजणें

हेंच उपमितिज्ञान आहे. आकाशाप्रमाणें ब्रह्मरूप आत्माही असंग आहे इत्यादि प्रकार श्रुति, स्मृति व आचार्यांचे वचन यांवरून सिद्ध होतो. कसा तें शोढक्यांत सांगतों ? ( आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः ) हें श्रुतिवचन—आत्मा आकाशाप्रमाणें सर्वत्र व्यापक व नित्य आहे—असे सांगतें. २ ( यथा सर्वगतं सौक्ष्म्यादाकाशं नोपलिप्यते । सर्वत्रावस्थितो देहे तथात्मा नोपलिप्यते ॥ ) हें स्मृतिवचनही “ ज्याप्रमाणें सर्वत्र व्यापून राहिलेलें आकाश अतिसूक्ष्म असल्यामुळें कोणत्याही प्रकारच्या लेपानें लिप्त होत नाहीं. त्याप्रमाणें सर्व देहांमध्ये असलेला आत्मा लिप्त होत नाहीं. ” असे स्पष्टपणें सांगत आहे व ३ ( दृशिस्वरूपं गगनोपमं परं ) हें आचार्यांचें प्रासादिक वचन पूर्वीक गोष्टच व्यक्त करित आहे. तात्पर्य हें वैदिक उदाहरण उपमितिप्रमेस पूर्णपणें लागू पडतें. अशा प्रकारचीं दुसरींही अनेक उदाहरणें देतां येतात. नैयायिक या उपमानप्रमाणाचे तीन भेद मानीत असतात. पण विस्तारंभयास्तव मी त्यांचा येथें उल्लेख करित नाहीं. असो; येथें तिसऱ्या उपमितिप्रमेचे प्रतिपादन समाप्त झालें.

आतां येथून पुढें शाब्दप्रमेचे निरूपण करितों. ( वाक्यकरणिका प्रमा शान्दीप्रमा ) वाक्य हें जिचें करण आहे ती शान्दीप्रमा होय. झणजे वाक्यापासून होणारें जें ज्ञान तें शाब्दज्ञान होय. “ तं तूं आहेस ” हें श्रुतीचें महावाक्य ऐकून अधिकारी पुरुषास “ मी ब्रह्म आहे ” असें जें ज्ञान होतें तेंच शाब्दज्ञान होय. किंवा “ घट आण; गाईस घेऊन ये; ” इत्यादि वाक्यावरून घट, गाय, इत्यादिकांस आणण्याची जी प्रमा होते तीही शान्दी प्रमाच होय. पण ज्या वाक्यावरून ही प्रमा होते त्याचें लक्षण काय म्हणून सहजच कोणी प्रश्न करील ? यास्तव त्याचें उत्तर देऊं या. ( आकांक्षायोग्यतासंनिधिमतपदसमुदायः वाक्यं ) आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या तीन गुणांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समुदायास वाक्य म्हणावें. जसे “ तत्त्वमसि ” म्हणजे “ तं तूं आहेस ” हें वाक्य आहे. कारण तें, तूं व आहेस या तीन पदांचा हा समुदाय आहे, व त्यांतील प्रत्येक पदामध्ये आकांक्षा, योग्यता व संनिधि आहे. तसेंच “ घटास आण ” हें लौकिक वाक्यही पदसमूहरूप वाक्य आहे. पण पद कशास म्हणतात, तें समजणें अवश्य आहे. ( वर्णसमूहः पदं ) वर्णांच्या समूहास पद म्हणावें.

अ, इ, उ, क, ख, च, प, म, इत्यादि वर्ण आहेत. उदाहरणार्थ, आपण राम हा शब्द घेऊं या. यांत र्, आ, म् व अ हे वर्ण आहेत, व राम हा शब्द त्यांचा समूह असल्यामुळे पद आहे. पण समूह या शब्दाचा लौकिक-अर्थ घेतल्यास “इ, क्, ल्, र्, अ” या वर्णांच्या समूहासही पद म्हणावें लागेल. यास्तव समूह या शब्दाचाही पारिभाषिक अर्थ काय आहे, तें सांगितलें पाहिजे. वर्णांनीं एका ज्ञानाचा विषय होणें, हाच त्यांचा समूह होय. राम या शब्दांतील वर्ण दशरथाचा पुत्र, एक पुरुष, या ज्ञानाचा विषय होतात. म्हणून त्यांच्या समूहास पद असें म्हणतां येतें. नैयायिक शब्दरूप वर्णांस क्षणिक मानितात. क्षणिक म्हणजे तिसऱ्या क्षणीं नाश पावणारे. क् इत्यादि वर्ण एका क्षणीं उत्पन्न होतात; दुसऱ्या क्षणीं त्यांची स्थिति होते व तिसऱ्या क्षणीं ते नाश पावतात. वर्ण नाश पावणारे असल्यामुळे त्यांचा समुदाय असें जें पद तेंही क्षणिक आहे. पदें क्षणिक असल्यामुळे पदसमुदायरूप वाक्यही क्षणिक आहे, व त्यामुळे वाक्यरूप वेदही क्षणिक आहेत. पण हें त्या तार्किकांचें मत आम्हां वेदान्त्यांस मान्य नाहीं. कारण वर्ण आकाशादिकांप्रमाणेंच सृष्टीच्या आरंभीं मायिक ईश्वरापासून निर्माण झालेले आहेत. ते आकाशादिकांप्रमाणें सृष्टीच्या अंतींच नाश पावतील. स्थितिकालीं त्यांची उत्पत्ति व नाश कधींच होत नाहीं, आणि असा प्रकार असल्यामुळेच तो हा गकार अशी ओळख पडते. आतां गकार उत्पन्न झाला, गकार नष्ट झाला इत्यादि जी प्रतीति येत असते ती वर्णांच्या उच्चारस अनुलक्षण असते. एकाद्यानें ग् असें अक्षर उच्चारिलें असतां त्याची उत्पत्ति झाली, असें म्हणतात व त्याचें श्रवण झालें असतां तीच त्याची स्थिति होते व लागलाच तो ध्वनि आकाशांत मिळून गेला असतां त्याचा नाश झाला, असें म्हणतात. पण गकाराच्या उच्चार्याच्या ह्या तीन अवस्था आहेत; सृष्टीच्या आरंभीं ईश्वरापासून निर्माण झालेल्या गकाराच्या त्या नव्हेत; हें विसरतां कामा नये. सारांश; वर्ण, पद, वाक्य व वेद हीं सर्व शब्दरूप असल्यामुळे अनित्य आहेत, हें नैयायिकांचें म्हणणें युक्त नव्हे. मीमांसक त्या वर्णांस व वर्णांच्या समुदायरूप वेदांस नित्य मानीत असतात. पण “वेद त्यांच्यापासून निर्माण झाले; ऋग्वेद, यजुर्वेद, इत्यादि सर्व वेद या महाभूताचे निःश्वास आहेत.” इत्यादि श्रुतिवचनें मायिक ईश्वरापासून वेदांची उत्पत्ति झाली, असें

सांगत आहेत. त्याचप्रमाणे भगवान् व्यासांनी ( अत एव च नित्यत्वं ) या सूत्रामध्ये वेद प्रलयकालपर्यंत राहणारे आहेत व हेच त्यांचे नित्यत्व होय, असे म्हटले आहे. यास्तव ते मीमांसकांचे मतही वेदान्तसंमत नाही-या सर्व मतमतांतराचा सविस्तर विचार आत्मपुराणसारामध्येच करणे उचित होय.

असो; पूर्वी वाक्याचे लक्षण करितांना आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या गुणांना युक्त, असे पदास विशेषण दिले आहे. पण त्यांतील आकांक्षा इत्यादि शब्दांचा पारिभाषिक अर्थ सांगितलेला नाही. यास्तव तो आतां अगोदर सांगितला पाहिजे. ( अन्वयानुपपत्तिः आकांक्षा ) ज्या पदाचा ज्या पदावाचून अन्वय संभवत नाही त्या पदाचा त्या पदाशी जो समभिव्याहार आहे त्यास आकांक्षा म्हणतात. जसे-“ घटास आण ” या वाक्यावरून ऐकणारास जो बोध होतो, तो “ घटास ” या एकाच शब्दावरून होत नाही. तसेच “ आण ” एवढेच नुस्ते म्हटल्यानेही बोध होत नाही. तर ती दोन्ही पदे विद्यमान असल्यासच पूर्ण बोध होतो. म्हणजे “ घटास ” या पदाबरोबर “ आण ” या पदाचे उच्चारण करणे व आण या पदाच्या बरोबर घटास या पदाचे उच्चारण करणे अति अवश्य आहे व असे असणे हीच त्या पदांची परस्पर आकांक्षा होय. आकांक्षा या शब्दाचा स्थूल अर्थ इच्छा असा आहे व इच्छा हा चेतनाचाच धर्म असून शकल. जड पदांचा तो धर्म असणे शक्य नाही, हे खरे; पण ती पदे श्रोत्याच्या स्वविषयक आकांक्षेस उत्पन्न करणारी आहेत. म्हणजे वाक्य ऐकणारास त्या पदांची आकांक्षा भासते. यास्तव वस्तुतः आकांक्षा श्रोत्यास असतांना आकांक्षा हे पदांचे जे विशेषण केले आहे; ते गौण होय. असे गौण प्रयोग व्यवहारांतही नित्य होत असतात. “ ही चांगले लिहिणारी लेखणी आहे. ” हे एक अशा गौण प्रयोगाचेच उदाहरण आहे. कारण लेखणी वस्तुतः लिहिणारी नसून ती लेखन क्रियेचे केवळ साधन आहे.

असो; आतां पदांच्या योग्यता नामक धर्माचे विवेचन करितो. (वाक्यार्था-बाधः योग्यता ) वाक्याच्या अर्थाचा दुसऱ्या प्रमाणांनी बाध न होणे, हीच वाक्यांतील पदांची योग्यता होय. जसे “ घट आण ” असे जर कोणी म्हटले तर या वाक्याचा अर्थ कोणत्याही प्रमाणाने बाधित होणारा नसल्या-

मुळें त्यांतील पदें योग्यता या धर्मानें युक्त आहेत, असें ठरतें. वाक्यांतील पदांचा फार विलंबानें उच्चार न करणें हीच संनिधि आहे. याविषयीही पूर्वीचें उदाहरण घ्या. “ घट आण ” या वाक्यांतील घट व आण ही पदें मध्यें फार वेळ जाऊं देऊन उच्चारिलेलीं नाहींत. तर “ घट ” असें म्हटल्यावर लागलेच “ आण ” असें झटलें आहे. असो; यावरून आकांक्षा, योग्यता व संनिधि या तीन गुणांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समूहास वाक्य-म्हणावें; हें ठरलें.

आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं या. लक्षणामध्यें जीं अनेक पदें घातलेलीं असतात त्यांतील प्रत्येकाचें प्रयोजन सांगणें म्हणजे प्रत्येक पद घालण्याचें कारण सांगणें यास पदकृत्य असेंही म्हणतात. असो; “ पदसमुदायः वाक्यं ” म्हणजे पदांचा समुदाय हेंच वाक्य होय, असें जर म्हटलें असतें तर एक पद सकाळीं दुसरें मध्याह्नाकाळीं व तिसरें सायं-काळीं उच्चारिल्यास त्या तीन पदांच्या समूहासही वाक्य म्हणावें लागणार. पण तसें कोणी म्हणत नाहींत. यास्तव संनिधि असें एक पदांस विशेषण दिलें आहे. म्हणजे संनिधि या शब्दाची योजना केल्यामुळें विलंबानें उच्चारिलेल्या पदांच्या समुदायाचे ठायीं जी लक्षणाची अतिव्याप्ति होत होती तिचें निवारण झालें. बरें “ संनिधियुक्तपदांच्या समुदायास वाक्य म्हणावें ” असेंच जर झटलें असतें तर “ अग्नीनें शिपावें. ” या संनिधियुक्तपदांच्या समुदायासही वाक्य म्हणण्याचा प्रसंग आला असता ! पण या वाक्यास शहाण्याचें वाक्य असें कोणी म्हणणार नाहीं. कारण अग्नीच्या योगानें कोणत्याही पदार्थास शिपतां येत नाहीं. अर्थात् असल्या वाक्यांच्या ठायीं या वाक्याच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती. तिचें निवारण करण्याकरितां योग्यता हेंही एक पदाचें विशेषण अवश्य आहे. अग्नीमध्ये शिपण्याची योग्यता नाहीं आणि त्यामुळें लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाहीं. आतां ‘ योग्यता व संनिधि ’ यांनीं युक्त असलेल्या पदांच्या समूहास वाक्य म्हणावें असें जर झटलें तर “ गाय, घोडा, पुरुष, हत्ती ” हेंही एक वाक्य होणार ! कारण हीं चारी पदें योग्यता या धर्मानें युक्त आहेत व त्यांचा उच्चारही विलंबानें केलेला नाहीं. पण या पदांमध्ये परस्पर आकांक्षा नाहीं. म्हणजे त्यांचा एकमेकांशीं अन्वय होत नाहीं. सारांश योग्यता व संनिधि यांनीं युक्त असलेल्या पदां-

मध्ये आकांक्षाही, असावी लागते. तिच्यावांचून पदसमुदायास वाक्यत्व येत नाही.

आतां येथें हेंही सांगितलें पाहिजे आहे कीं, वाक्यांतील पदांच्या संगतीचें ज्ञानही शाब्दीप्रमेचें करण आहे. कारण ज्यांना तें नसतें त्यांस वाक्यार्थ समजत नाही, असें आपण नित्य पहातो. पण पदांची संगति झणजे काय तें येथें सांगितलें पाहिजे. ( पदपदार्थयोः स्मार्थस्मारकभावसंबंध-संगतिः ) पद व पदान्चा अर्थ यांचा जो स्मार्थस्मारक-भावसंबंध आहे त्यास संगति झणावें. जसें “ घट ” या पदास श्रवण करितांच घट या वस्तूची स्मृति होते. घटशब्द हें पद व घट वस्तु हा त्याचा अर्थ झणजे पदार्थ होय. असो; येथें घट हें पद घट-पदार्थाचें स्मरण करविणारें आहे. झणून त्यास स्मारक झणावें व स्वतः घट पदार्थ त्या स्मृतीचा विषय आहे. यास्तव त्यास स्मार्थ झणावें. अशाप्रकारच्या पदपदार्थांच्या स्मार्थस्मारक-भावसंबंधास संगति झणतात. अर्थात् ही संगति ज्यास अवगत असेल त्यासच वाक्यार्थज्ञान होणार हें उघड आहे. ज्यास संस्कृत पद-पदार्थांची संगति कळत नाही. त्यास संस्कृत भाषेंतील वाक्यें चिमण्या-काषळ्यांच्या ध्वनीप्रमाणें निरर्थक वाटणें साहजिक आहे व हाच न्याय मराठी, कानडी, तेलगु, बंगाली, इंग्रजी इत्यादि भाषांस लागू होतो. असो; या संगतीस वृत्ति असेंही झणतात. हिचे १ शक्ति व २ लक्षणा असे दोन प्रकार आहेत. न्यायाशास्त्रामध्ये १ शक्ति, २ गौणी, व ३ लक्षणा असे वृत्तीचे तीन भेद मानिलेले आहेत. पण गौणीवृत्तीचा लक्षणेमध्येच अंतर्भाव होत असल्यामुळें आम्ही तिचे दोनच प्रकार मानितों. तिचा लक्षणेमध्ये अंतर्भाव कसा होतो. तें पुढें सांगूं. पण आतां अगोदर पहिल्या शक्तिवृत्तीचें निरूपण करूं या. शक्ति म्हणजे मुख्य वृत्ति. पण मुख्य वृत्ति म्हणजे तरी काय ? ( पदपदार्थयोर्वाच्यवाचकभाव-संबंधः ) पद व पदार्थ यांचा जो वाच्यवाचकभावसंबंध त्यास मुख्य वृत्ति म्हणावें. जसें,—घट हें पद व घटवस्तु हा पदार्थ यांचा वाच्यवाचकभाव-संबंध आहे. म्हणजे यांतील घटपद हें वाचक व घटवस्तु हें वाच्य होय. अर्थात् घटशब्द व घागर हा पदार्थ यांचा संबंध कसा झाला ? तर वाच्य-वाचकभावसंबंध झाला. शब्दापासून उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचा जो विषय



तो वाच्य. जसें दौत या शब्दापासून आपणास जें ज्ञान होतें त्या ज्ञानाचा विषय आहे एक पात्र, कीं ज्यामध्ये आपण शाई ठेवितों. यास्तव लिहिण्या-करितां शाई घ्यावयाचे जें कांचेचें, चिनीमातीचें, तांब्याचें किंवा पितळेचें लहानसें भाडें तें वाच्य होय. तसेंच पदार्थांचें स्मरण करविणारा जो शब्द तो वाचक होय. वरील उदाहरणांतील “ दौत ” हा शब्द वर सांगितलेल्या प्रकारच्या भांड्याच्या स्मरणाचा उत्पादक आहे. यास्तव तोच वाचक होय. या अशा प्रकारच्या शक्तीचे १ योग व २ रूढि असे दोन प्रकार आहेत. ( अवयवशक्तिः योगः ) अवयवांच्या शक्तीस योग म्हणतात. प्रत्येक पदाचे—प्रकृति व प्रत्यय असे दोन अवयव असतात. त्या अवयवांमध्ये अर्थाचा बोध करण्याची शक्ति असते, व हिलाच योगशक्ति असे म्हणतात. प्रकृति म्हणजे शब्दाचें मूलरूप, धातु; व प्रत्यय म्हणजे शब्द बनतांना धातूस लागणारा स्वर व व्यंजनें यांचा एक प्रकारचा समुदाय. उदाहरणाकरितां आपण “ पाचक ” हा शब्द घेऊं या. या शब्दाचें मूलरूप आहे “ पच् ” व त्यास “ अक ” हा प्रत्यय लागून “ पाचक ” असें रूप झालें आहे. “ पच् ” या धातूचा “ पाक करणे ” असा अर्थ आहे व “ अक ” या प्रत्ययाचा “ कर्ता ” असा अर्थ आहे. त्यामुळें “ पाचक ” या शब्दाचा “ पाक करणारा ” असा अर्थ होतो. म्हणजे या शब्दांतील प्रकृति व प्रत्यय यांमध्ये “ पाककर्ता ” हा अर्थ दाखविण्याची शक्ति आहे, आणि त्यामुळें ही योगशक्ति होय. या योगशक्तीनें युक्त असलेल्या पदास “ यौगिकपद ” असें म्हणतात. आतां, रूढि कशास म्हणावें, तें सांगतों. ( समुदायशक्तिः रूढिः ) पदांतील प्रकृतिप्रत्ययांशीं फारसा संबंध न ठेवितां केवळ समुदायामध्ये जी अर्थबोधक शक्ति असते तिचा रूढिशक्ति म्हणतात. घट, कागद इत्यादि पदांतील अर्थबोधक शक्ति रूढिशक्ति आहे. कारण या अक्षरसमुदायाचा अर्थ प्रकृतिप्रत्ययावरून सिद्ध होत नाही, तर केवळ रूढ आहे. नैयायिक या शक्तीचे योग, रूढि, योग-रूढि व यौगिकरूढि असे चार प्रकार मानीत असतात व त्यांचा निर्देश आह्मीं तर्कसंग्रहसारांत केला आहे. आतां त्या शक्तीचें ग्रहण कसें होतें तें सांगतों. शक्तीचें ग्रहण व्यवहारावरून होतें. गुरु, पिता इत्यादि पूज्य पुरुषांन “ घट आण ” असें झटलें असतां तें ऐकून शिष्य, पुत्र इत्यादि

पुरुष घट आणण्यास प्रवृत्त होतो. ती त्याची प्रवृत्ति त्या पूज्य पुरुषा-जवळ बसलेला एक बालक पहातो व जाणें, येणें, एकादी विवक्षित वस्तु आणणें इत्यादि प्रकारची त्याची प्रवृत्ति पाहून “ तो त्या शिष्यादिकाच्या ज्ञानाचें अनुमान करितो. तें असें—ही प्रवृत्ति ज्ञानसाध्य आहे. कारण ती प्रवृत्ति आहे. जी जी प्रवृत्ति ती ती ज्ञानसाध्य असते, जशी माझी प्रवृत्ति आहे. कोणाचीही व कोणतीही प्रवृत्ति, अमुक एक माझ्या इष्ट कार्याचें साधन आहे, असें कळल्यावांचून होत नाहीं. असो; याप्रमाणें त्या शिष्यादि मनुष्यांच्या प्रवृत्तीस कारण होणाऱ्या ज्ञानाचें अनुमान करून तो चाणाक्ष बालक तें त्याचें ज्ञान पूज्य पुरुषाच्या वाक्यापासून झालें आहे, असेंही अनुमान करितो. त्या अनुमानाची रचना अशी—हें शिष्याच्या प्रवृत्तीस कारण होणारें ज्ञान “ घटास आण ” या पूज्य पुरुषाच्या वाक्यावरूनच झालेलें असलें पाहिजे. कारण तें या वाक्याच्या अन्वयव्यतिरेकानुविधायि आहे. अनुविधायी ह्मणजे अनुसारी, असें झटलें तरी चालेल. जेव्हां हें वाक्य उच्चार्याचें तेव्हांच असें ज्ञान होणें हा अन्वय व जेव्हां असें वाक्य न उच्चार्याचें तेव्हां असें ज्ञान न होणें हा व्यतिरेक. यांच्या अनुसारी असल्यामुळें शिष्याचें ज्ञान गुरूच्या “ घटास आण ” या वाक्यावरून झालें असलें पाहिजे. जो जो पदार्थ ज्या ज्या पदार्थांच्या अन्वयव्यतिरेकानुविधायी असतो तो तो त्याच्या पासूनच निर्माण झालेला असतो. दंडापासून झालेल्या घटाप्रमाणें. ह्मणजे दंड असल्यास घट होतो व नसल्यास होत नाहीं. ह्मणून घट दंडजन्य आहे. असो, शिष्यादिकांची प्रवृत्ति पूज्य पुरुषाच्या वाक्यावरून होते, असें अनुमान केल्यावर तो बालक—त्यानें घट आणिला आहे, असें पाहून, व “ घट आण ” असें झटलें असतां हा ह्या पदार्थास आणितो व “ घट ने ” असें झटलें असतां तो त्यास नेतो असें पाहून “ घट ” या पदाची—या वस्तुमध्येच शक्ति आहे—असें ठरवितो. याप्रमाणें व्यवहार हें एक शक्ति-ग्रहणाचें साधन आहे व तसेंच व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तवाक्य, वाक्यशेष, विवरण, व सिद्ध पदाची समीपता हीं दुसरींही सात साधनें आहेत. सारांश याप्रमाणें या आठ साधनांवरून शक्तीचें ग्रहण करितां येतें. आतां या शक्तीविषयीं नैयायिकांचें मत काय आहे, तें सांगतां. “ या पदा-वरून श्रवण करणारास या अर्थाचें ज्ञान होवो ” अशा प्रकारची जी ईश्वराची

इच्छा तिला ते शक्ति ह्मणतात. नवीन नैयायिक तशा प्रकारच्या जीवाच्या इच्छेलाही शक्ति ह्मणतात. असो; ही घटादिपदांची शक्ति पदार्थामध्येच असते. पदार्थाच्या संसर्गरूप संबंधामध्ये नसते. कारण घट या पदार्थाचे श्रवण होताच श्रोत्यास घट या पदार्थाचे स्मरण होते. संसर्गाचे होत नाही. व “ घटास आण ” या वाक्यांतील पदांच्या अर्थाचा जो परस्पर संसर्गरूप वाक्यार्थ तो त्या पदांच्या एकदम उच्चारणानेच ज्ञात होतो. यास्तव संसर्गामध्ये घटादि पदांची शक्ति मानणे व्यर्थ आहे. घट या पदाची शक्ति घट या पदार्थाच्या संबंधामध्ये असणे यास संसर्ग ह्मणतात.

असो; आतां याविषयी मीमांसक काय ह्मणतात ते सांगतो. घटादि पदांची केवळ घटादिरूप अर्थामध्येच शक्ति नसते तर कार्यान्वित घटादि पदार्थामध्येच त्यांची शक्ति असते. पुरुषाच्या प्रयत्नरूप कृतीवरून साध्य होणाऱ्या क्रियेस कार्य म्हणतात व त्या कार्याशी संबंध ठेवणारास कार्यान्वित म्हणावे. जसे.—“ घट आण ” या वाक्यांतील घटास आणणे ही क्रिया पुरुषाच्या प्रयत्नाने सिद्ध होणारी आहे. यास्तव तिला कार्य म्हणावे, व आणणे या क्रियेशी संबंध ठेवणारा घट आहे. ह्मणून त्यास कार्यान्वित म्हणावे. याप्रमाणे कार्यान्वित घटामध्ये घट या शब्दाची शक्ति आहे. याच न्यायाने पटादिक इतर पदांचीही कार्यान्वित पटादिकांमध्येच शक्ति मानिली पाहिजे. कारण असे न केल्यास घटादि पदार्थांचा संसर्गरूप वाक्यार्थ होणार नाही. ह्मणजे “ घट आण, ” असे ह्मणतांच घट व आण यांच्या संसर्गाचा जसा अर्थ मनांत येतो तसा येणार नाही व पूर्वी सांगिलेल्या बालकास प्रथम जे कार्यान्वित घटादिकांमध्येच घटादि पदांच्या शक्तीचे ज्ञान होते, तेही होणार नाही. पण अमुक कार्य कृतिसाध्य आहे, असे समजणे हेच प्रवृत्तीचे कारण आहे. केवळ अमुक एक माझ्या इष्ट वस्तूचे साधन आहे, इतके समजणे हेच प्रवृत्तीचे कारण होऊ शकत नाही. कारण चंद्रमंडल, स्वर्गातील अमृत, अप्सरा इत्यादि पदार्थ आपल्या इष्ट सुखाची साधने आहेत, असे ठाऊक असूनही ते पदार्थ लौकिक कृतीने साध्य होणारे नसल्यामुळे त्यांच्या ठायी पुरुषाची प्रवृत्ति होत नाही. आतां तुम्ही कदाचित् असे म्हणाल की, मग कृतीने साध्य होणाऱ्या पदार्थांचे ठायी पुरुषाची प्रवृत्ति व्हावयास पाहिजे. अर्थात् विष खाणे, सर्पास कवटाळणे,

विहीरीत उडी घालणें इत्यादि कर्म कृतिसाध्य असल्यामुळे त्यांच्या ठायींही मनुष्याची प्रवृत्ति व्हावयास पाहिजे. पण हें ह्मणणें अयोग्य आहे. कारण अमुक एक पदार्थ किंवा गोष्ट माझ्या इष्ट सुखाचें साधन आहे हें ज्ञान व तो पदार्थ किंवा गोष्ट कृतिसाध्य आहे हें ज्ञान हीं दोन्ही ज्ञानें एकाच कालीं होणें, हेंच प्रवृत्तीचें कारण आहे. ह्मणजे हीं दोन्ही ज्ञानें एका कालीं ज्ञाल्यासच प्रवृत्ति होते. त्यावांचून होत नाहीं. विष खाणें इत्यादि इष्ट साधनें आहेत, असें वाटत नसल्यामुळे त्यांच्यामध्ये प्रवृत्ति होत नाहीं. या कृतिसाध्यतेची वाचक पदे लिड्, लोट, तव्य इत्यादि आहेत. लिड् ह्मणजे विध्यर्थ, जसें करावें, जावें इत्यादि. लोट् ह्मणजे आज्ञार्थ जसें दान दे; प्रजेचें रक्षण कर. इत्यादि. व तव्य हा एक विध्यार्थीच प्रत्यय आहे. जसें—कर्तव्य, भोक्तव्य, गंतव्य, भवितव्य, इत्यादि. अनीय, इत्यादि दुसरेही विध्यार्थी प्रत्यय आहेत. जसें करणीय, कार्ये, इत्यादि.

या कृतिसाध्यताबोधक पदांनीं युक्त असलेलें जें वाक्य तेंच प्रमाणवाक्य होय, जसें “ घट आण ” हें लौकिक वाक्य व “ स्वर्गक्रामो यजेत ” ह्मणजे ज्यास स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा, हें वैदिक वाक्य; क्रमानें लोट् व लिड् यांनीं युक्त आहेत. यास्तव तीं दोन्ही प्रमाण वाक्ये आहेत. ज्या वाक्यांमध्ये लिड्, लोट् इत्यादि नसतात तीं सर्व अप्रमाण होत. जसें—भूतळीं घट आहे ” हें लौकिकवाक्य व “ तत्त्वमसि ह्मणजे तें तूं आहेस ” हें वैदिक वाक्य पूर्वोक्त धर्मानें युक्त नसल्यामुळे अप्रमाण आहे. इत्यादि.

पण सिद्धांत या दोन्ही मताहून भिन्न आहे. कसा तो सांगतो. घटादिपदांची घटादिरूप विषयांमध्ये किंवा कार्यान्वित घटादिकांमध्ये शक्ति नाही, तर तीं इतरान्वित घटादिकांमध्ये आहे. वर ह्याटल्याप्रमाणें बालकास कार्यान्वित घटादि पदार्थांमध्ये घटादि पदांच्या शक्तीचें ज्ञान होतें, हें खरें; पण पुढें गौरव दोष येत असल्यामुळे त्या कार्यरूप अंशाचा त्याग करून इतरान्वित घटादिकांमध्येच त्या घटादिपदांची शक्ति आहे, असें समजतें. इतरान्वित ह्मणजे दुसऱ्या कशाशीं संबद्ध. ह्मणजे घटादिपदार्थांचा संबंध कार्याशीं असो; किंवा कार्याहून अन्य कशाशीं असो; पण त्याचा दुसऱ्या कोणाशीं तरी संबंध असला पाहिजे. “ घट आण ” या वाक्यांतील घटाचा आण या कार्याशीं कसला संबंध आहे, तें वर सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणें आतां “ तुला पुत्र

झाला आहे” हें वाक्य ध्या. हें वाक्य वरच्या वाक्यासारखें नाही. तर तें सिद्ध झालेला अर्थ सांगणारें आहे. ह्मणूनच असल्या वाक्यास सिद्धार्थ वाक्य ह्मणतात. या वाक्यावरूनही शक्तीचें प्रहण होतें. कसें ह्मणाल तर स्पष्ट करून दाखवितों, पहा. एका श्रीमंतास पुत्र झाला. तेव्हां त्याच्या सेवकांपैकीं एकांन, कोठें दूर असलेल्या त्याच्याजवळ जाऊन “ आपणांस पुत्र झाला आहे ” असें सांगितलें. त्याबरोबर त्या श्रीमंतास मोठा आनंद झाला व त्यास आनंद झाला हें त्याच्या प्रफुल्लित वदनावरूनच व्यक्त होत होतें. तें पहातांच पुत्र या शब्दाच्या शक्तीचें ज्ञान नसलेल्या जवळच्या एका मनुष्यास या श्रीमंतास आनंद झाला आहे, एवढें अनुमान करितां आलें. त्याचा हा हर्ष “ तुला पुत्र झाला ” या वाक्यांच्या ज्ञानानेंच झाला आहे, असेंही त्यास अनुमानानेंच समजलें व शेवटीं पुत्रपदाची शक्ति उत्पन्न झालेल्या बालकाच्या पिंडांत आहे, असाही त्यास निश्चय करितां आला. प्रत्येक सिद्धार्थ वाक्यावरून असेंच निश्चययुक्त ज्ञान होतें. तेव्हां “ घट आण ”, “ ज्यास स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा ” इत्यादि कार्यपर वाक्यें जशीं प्रमाण आहेत त्याचप्रमाणें “ भूमीवर घट आहे, ” “ तें तूं आहेस ” हीं सिद्धार्थपर वाक्येंही प्रमाण होत; यांत कांहीं शंका नाही. दुसरें—घटादि पदांची शक्ति घटत्वादिक जातीमध्ये असते. घटादि व्यक्तीमध्ये कधींच नसते. कारण घटादि व्यक्तीमध्ये जर शक्ति मानिली तर घटादि व्यक्ति अनंत असल्यामुळें शक्तिही अनंत आहेत, असें मानावें लागेल. शिवाय ज्या घटशब्दाच्या शक्तीचें ज्ञान झालें असेल त्याच्याहून अन्य घटाचें ज्ञान त्याच घटपदावरून होणार नाही, अशी अनिष्टापत्ति प्राप्त होईल. कारण एका घटपदाच्या शक्तीचें ज्ञान झालें असतां सर्व घट पदार्थांचा व्यवहार करितां येतो, असा अबाधित अनुभव आहे. यास्तव व्यक्तीमध्ये पदाची शक्ति आहे, असें न ह्मणतां जातीमध्ये आहे, असें म्हणावें म्हणजे शक्तीचा अनंतपणा व व्यभिचार हे दोष येणार नाहीत. पण शक्ति जातीमध्ये मानल्यास एक दोष येतो, असें वाटण्याचा संभव आहे. कोणता तो सांगतो—जातीमध्ये पदाची शक्ति मानिल्यास पदावरून जातीचाच बोध होईल. व्यक्तीचा होणार नाही. ह्मणजे “ घट ” किंवा “ वज्र ” असें कोणी म्हटल्यास त्यावरून

“ घटत्व ” किंवा “ बलत्व ” यांचा बोध होणार आणि असें झालें असतां व्यक्तीस आणणें, नेणें इत्यादि संभवणार नाहीं. ही अडचण सकृद्दर्शींनीं भासते खरी; पण “ घटास आण ” असें कोणी म्हटल्यास घट व्यक्तीस सोडून केवळ जातीस कोणी आणूं शकत नाहीं. यास्तव घट या पदावरून श्रोत्यांस घटत्वजातीचा बोध जरी होत असला तरी त्यास घटव्यक्तीचें ज्ञान आक्षेपानें होतें, असें समजावें. अथवा घट या पदाच्या लक्षणनें घटव्यक्तीचा बोध होतो. आक्षेपाच्या अर्था विषयीं शास्त्रकारांचा मतभेद आहे. पण येथें सामान्यतः आक्षेप ह्यणजे अनुमान असें समजावें. किंवा घटत्वादि जाति-विशिष्ट घटादि व्यक्तीमध्ये पदार्थांची शक्ति आहे, असें समजावें. ह्यणजे केवळ जातीमध्ये किंवा केवळ व्यक्तीमध्ये पदाची शक्ति नसून जाति-युक्त व्यक्तीमध्ये ती असते. जातीतील शक्ति ज्ञात झाली असतां ती शाब्द-ज्ञानाच्या उपयोगी पडते व व्यक्तीतील शक्ति स्वरूपतःच उपयोगी असते. ती ज्ञात होऊन ज्ञानाच्या उपयोगी नसते. अशा प्रकारच्या शक्तीस शास्त्रांत कुब्ज शक्ति असें म्हणतात. असो; शक्तीचे दोन प्रकार आहेत. एक आनुभविका व दुसरी स्मारिका. पूर्वी सांगितलेल्या इतरान्वित घटादिक पदार्थांमध्ये घटादिपदांची आनुभाविक शक्ति असते व घटत्वादि जातीमध्ये किंवा घटत्वादि-जातिविशिष्ट घटादि व्यक्तीमध्ये घटादि पदांची स्मारिका शक्ति असते. मीमांसकांच्या मताप्रमाणें पाहिल्यास घटादिपदांची कार्यान्वित घटादिपदार्थांच्या ठायीं जी शक्ति असते ती आनुभाविक व घटत्वादि जातीमध्ये जी असते ती स्मारिका होय. अनुभव करून देणारी व स्मरण करविणारी या अर्थी हे शब्द प्रवृत्त झाले आहेत.

असो; येथपर्यंत शक्तिवृत्तीचें निरूपण केलें; आतां येथून लक्षणावृत्तीचें निरूपण कर्तव्य आहे. ( शक्यसंबंधः लक्षणा ) पूर्वी सांगितलेल्या शक्तिवृत्तीचा जो विषय त्यास शक्य ह्यणतात. जसें घट या पदातील शक्तीचा विषय आहे घट हा पदार्थ. यास्तव त्यास शक्य ह्यणावें. यासच वाच्य असेंही ह्यणतात. त्या शक्यपदार्थाचा लक्ष्य होणाऱ्या पदार्थाशी जो संबंध त्यास लक्षणा ह्यणावें. अर्थात् शक्यपदार्थाचा लक्ष्य पदार्थाशी संबंध असणें हीच लक्षणा होय. जसें-एकाद्यानें शाळेस शिक्षीव, असें एकाद्यास झटलें, असें समजा. या स्थळीं जड झालेस शिक्षविणें अशक्य आहे. कारण

जड पदार्थामध्ये शिकण्याची योग्यताच नसते. त्यामुळे शाळेंतील विद्यार्थ्यांच्या ठायीं शाळा या पदाची लक्षणा करावी लागते. या वाक्यांतील शाळा या शब्दाचा शक्य किंवा वाच्य अर्थ आहे एक गृह. त्याचा विद्यार्थ्यांशी संयोगसंबंध आहे व तीच येथील लक्षणा होय. या लक्षणेचे १ केवल लक्षणा व २ लक्षित लक्षणा असे दोन प्रकार आहेत. ( १ शक्यसाक्षात् संबंध: केवललक्षणा ) पदाच्या शक्यार्थाचा लक्ष्यार्थाशी साक्षात् संबंध असल्यास त्या संबन्धास केवल लक्षणा ह्मणावें. या केवल लक्षणेचे १ जहल्लक्षणा, २ अजहल्लक्षणा व ३ जहदजहल्लक्षणा असे तीन भेद आहेत. १ ( शक्यार्थपरित्यागेन तत्संबंध्यार्था न्तरे वृत्ति: जहल्लक्षणा ) पदाच्या शक्य अर्थाचा परित्याग करून त्या शक्यार्थाशी संबंध ठेवणाऱ्या अन्य अर्थांमध्ये जी पदाची लक्षणावृत्ति तिला जहल्लक्षणा म्हणावें. जसे—गंगेवर गवळ्याचा वाडा आहे. या वाक्यांतील, गंगा या पदाचा शक्यार्थ आहे जलाचा प्रवाह. पण प्रवाहावर गवळीवाडा असणें शक्य नाही. यास्तव गंगापदाच्या शक्यार्थाचा परित्याग करून त्याच्याशी संबंध ठेवणाऱ्या तीर या दुसऱ्या पदार्थामध्ये त्या गंगापदाची लक्षणा करावी लागते. यास्तव या लक्षणेस जहल्लक्षणा म्हणावें. २ ( शक्यार्थापरित्यागेन तत्संबंध्यार्थान्तरे वृत्ति: अजहल्लक्षणा ) पदाच्या शक्यार्थास न सोडितां त्या शक्यार्थाशी संबंध ठेवणाऱ्या अन्य पदार्थामध्ये जी लक्षणा करावी लागते तिला अजहल्लक्षणा म्हणावें. जसे—माचे ओरडत आहेत, असें कोणी म्हटल्यास जड माचे ओरडूं शकणार नाहीत, हे ध्यानांत आणून त्याच्यावर वसलेल्या पुरुषामध्ये माचे या पदाची लक्षणा करावी लागते. येथें माचे या शब्दाच्या शक्यार्थाचा त्याग न करितां त्याच्याशी संबंध ठेवणाऱ्या पुरुषाचे ठायीं त्याची लक्षणा करावी लागत असल्यामुळे ही अजहल्लक्षणा होय. ३ ( शक्यैकदेशपरित्यागेनैकदेशवृत्ति: जहदजहल्लक्षणा ) पदाच्या शक्यार्थाच्या एकदेशाचा परित्याग करून एक देशाचे ठायीं जी लक्षणावृत्ति तिला जहदजहल्लक्षणा म्हणतात. या लक्षणेस भागत्यागलक्षणा असेही नांव आहे, जसे—“ तो हा देवदत्त ” या वाक्यांतील “ तो ” व “ हा ” या पदांची देवदत्ताच्या पिढ्यामध्ये लक्षणा होते. कारण ‘ तो ’ या पदाचा शक्यार्थ आहे परोक्ष देश व काल. यांनीं युक्त असा देवदत्ताचा पिंड, व ‘ हा ’ या पदाचा

शब्दार्थ आहे प्रत्यक्ष देश व काल यांनी युक्त असा देवदत्ताचा पिंड. पण या दोन्ही शक्यार्थांचा अभेद-अन्वय संभवत नाही. यास्तव त्यांतील विरुद्ध अंशांचा त्याग करून अविरुद्ध अंशांमध्ये लक्षणा करावी लागते. तो व हा या पदांत देवदत्ताचा पिंड हा अविरुद्ध अंश आहे व मागचा देश व काल आणि वर्तमान देश व काल हा विरुद्ध अंश आहे. करितां विरुद्ध अंश सोडून अविरुद्ध एक देश घेणें हें जहदजहल्लक्षणेंचें लक्षण येथें पूर्णपणें लागूं होतें. या लक्षणेंचें हें लौकिक उदाहरण दिलें आहे. आतां वैदिक उदाहरण देतां. छान्दोग्योपनिषदांत जीव व ब्रह्म यांचा अभेद आहे, हें सांगण्याच्या उद्देशानें “ तें तूं आहेस ” असें वाक्य पठित आहे. या वाक्यांतील “ तें ” व “ तूं ” या पदांची अखंड चैतन्याचे ठायीं लक्षणा करावी लागते. पण मायोपहित चैतन्य हा तत्-पदाचा वाच्यार्थ आहे, व स्थूल सूक्ष्म व कारण-शरीरोपहित चैतन्य हा त्वं-पदाचा वाच्यार्थ आहे. या दोन्ही वाच्य-अर्थांचा अभेद संभवत नाही व “ आहेस ” या पदावरून तर तो व्यक्त होत आहे. यास्तव “ तें ” या पदाच्या शक्यार्थांतील माया या एकदेशाचा त्याग करून चैतन्य या एक देशामध्ये लक्षणा करणें व “ तूं ” या पदाच्या शक्यार्थांतील स्थूलादि शरीररूप एकदेशाचा त्याग करून चैतन्यरूप एकदेशामध्ये लक्षणा करणें हीच वैदिक जहदजहल्लक्षणा होय. तें व तूं या पदामध्ये सामानाधिकरण्य आहे. सामानाधिकरण्याचा अर्थ प्रथमपरिच्छेदांत स्पष्ट झाला आहे व त्यावरूनही त्यांच्या अर्थाचा अभेदच प्रतीत होत आहे. सारांश अशा रीतीनें या वाक्याचा अर्थ करून अभेदाचा निश्चय करावा.

**शंका**—पण तें व तूं या पदांची अखंड चैतन्यामध्ये लक्षणा होते, असा जर स्वीकार केला तर मग एकाच पदाच्या योगानें ब्रह्माना साक्षात्कार होणें शक्य आहे व त्यामुळें त्यांतील कोणतें तरी एक पद झणजे “ तें ” किंवा “ तूं ” व्यर्थ होणार. शिवाय एकाच अर्थाचा बोध करणारीं अशीं हीं दोन्ही पदे येथें योजिल्यास पुनरुक्ति हा दोष येतो.

**समाधान**—कोणतेंही जरी पद घेतलें तरी तें केवळ आपल्या अर्थाचें स्मरण करविणारें असतें, असा नियम आहे. त्यामुळें दुसऱ्या पदावाचून कोणतेंही एक पद शब्दबोधाचें कारण होत नाही. ह्यापून प्रथम “ तें ” व



“तू” या पदांवरून भागत्यागलक्षणें त्या निर्विकल्प अखंड चैतन्याचें केवळ स्मरण होतें. आणि नंतर त्या पदसमुदायरूप “तें तूं आहेस” या वाक्यावरून ब्रह्म व आत्मा याविषयी “मी ब्रह्म आहे” अशा प्रकारचें शाब्द अपरोक्ष ज्ञान होतें. म्हणजे अशा प्रकारचा अपरोक्ष साक्षात्कार होण्यास दुसऱ्या पदाची अवश्यकता आहे व त्यामुळें पूर्वोक्त वाक्यांतील कोणतेंही पद व्यर्थ नाहीं. शिवाय तत् व त्वं या पदांचा वाच्यार्थ अगदीं भिन्न आहे. त्यामुळें पुनरुक्ति हा दोषही येत नाहीं. सारांश जहलक्षणामध्ये सर्व या पदांतील वाच्यार्थांचा सर्वथैव त्याग होत नसल्यामुळें ही जहलक्षणा नव्हे. तसेंच अजहलक्षणामध्ये पदाच्या वाच्यार्थापेक्षां अधिक अर्थांचीही लक्षणा करावी लागते, व येथील “तें” व “तूं” या पदांच्या वाच्यार्थांवरून कोणत्याही प्रकारच्या अधिक अर्थांची लक्षणा करावी लागत नाहीं. म्हणून ही अजहलक्षणाही नव्हे. तर पूर्वी सांगितलेली जहदजहलक्षणाच येथें प्राह्य आहे. “तें तूं आहेस” इत्यादि महावाक्यांमध्ये भागत्यागलक्षणाच करावी, असें आचार्यांचेही मत आहे. कारण त्यांनीं वाक्यवृत्तीमध्ये (तत्त्वमस्यादिवाक्येषु लक्षणा भागलक्षणा) असें स्पष्टपणें म्हटलें आहे. कांहीं ग्रंथकार या महावाक्यामध्ये लक्षणाच करावयास नको, असें म्हणतात. त्यांच्या म्हणण्याचा आशय असा आहे. “अनित्य घट” असें वाक्य घेतल्यास त्यांतील घटपदाचा घटत्वविशिष्ट घटव्यक्ति हा वाच्य अर्थ आहे. पण त्याचा एकदेश अशी जी घटत्व जाति तिचा अनित्य या पदाशीं अन्वय होऊं शकत नाहीं. कारण जाति सदां नित्य असते. यास्तव घट या व्यक्तीचाच अनित्य या पदाशीं अन्वय होणें शक्य असल्यामुळें भागत्यागलक्षणेवाचूनच केवळ योग्यता-बलानें जसा घटव्यक्तीचा अनित्य या पदाशीं अन्वय होतो, तसाच प्रकार येथें होतो. म्हणजे “तें” व “तूं” या पदांच्या वाक्यार्थांचा जो एकदेश म्हणजे परोक्षत्व-अपरोक्षत्व, सर्वज्ञत्व-किंचिज्ज्ञत्व, असंसारित्व-संसारित्व इत्यादि त्यांचा अभेद-अन्वय संभवत नसल्यामुळें व चैतन्यरूप विवेक अंशाचाच अभेद-अन्वय संभवत असल्यामुळें केवळ योग्यताबलानेंच म्हणजे भागत्याग लक्षणेवाचूनच अखंडचैतन्याचा बोध होतो. कारण हे अखंड चैतन्य “तें” व “तूं” या पदांच्या वाच्यवृत्तीवरून उपस्थित असतें. यास्तव पूर्वोक्त महावाक्यांमध्ये भागत्याग

लक्षणेचा स्वीकार करणे व्यर्थ आहे. पण हें मत अनेक आचार्यांच्या मता-  
विरुद्ध असल्यामुळे ग्राह्य नाही.

आतां दुसऱ्या म्हणजे लक्षितलक्षणेचें निरूपण करितों—( शक्यपरंपरा-  
संबंधः लक्षितलक्षणा ) पदाच्या शक्यार्थाचा लक्षित होणाऱ्या अर्थाशी जो  
परंपरासंबंध त्यास लक्षितलक्षणा म्हणावें. येथें उदाहरणार्थ—“ द्विरेफो रौति  
म्ह. द्विरेफ शब्द करितो ” हें वाक्य घेऊं या. हें वाक्य ऐकून श्रोता—द्विरेफ  
झणजे दोन रकार या शक्य अर्थामध्ये शब्दाचें कर्तृत्व असणें युक्त नाही.  
झणजे दोन रेफ ‘ शब्द करणे ’ या क्रियेचे कर्ते होणार नाहोंत—असें जाणून  
त्या द्विरेफशब्दाची मधुकरामध्ये लक्षणा करितों. पण द्विरेफ या शब्दाचा  
शक्य अर्थ जो दोन रेफ त्याचा मधुकर या व्यक्तीशीं साक्षात् संबंध नाही.  
तर त्या दोन रेफांचा भ्रमर या पदाशीं संबंध आहे व भ्रमरपदाचा  
मधुकर व्यक्तीशीं संबंध आहे. याप्रमाणें दोन रेफाचा ( रेफ घटित पदाचा )  
वाच्य असा परंपरा संबंध मधुकर या व्यक्तीशीं आहे. झणजे मधुकर या  
प्राण्याशीं त्यांचा साक्षात् संबंध नसून आपल्यामुळे झालेला जो भ्रमर हा  
दोन रकारयुक्त शब्द त्याचा वाच्य, असा परंपरासंबंध आहे. झणून या  
वाच्य अर्थाच्या परंपरासंबंधास लक्षित लक्षणा असें झणतात.

असो; येथवर शब्दाच्या शक्ति व लक्षणा अशा दोन वृत्ति सविस्तर सांगि-  
तल्या. आतां शब्दाची तिसरी गौणी वृत्ति आहे झणून जे कित्येक झणत  
असतात त्यांच्या झणण्याचें थोडक्यांत तात्पर्य सांगून तें त्यांचें झणणें  
व्यर्थ कसें आहे, तें दाखवितों. गौणी झणून आणखी एक शब्दाची वृत्ति  
आहे व तिचा शक्ति व लक्षणा यांमध्ये अंतर्भाव होत नसल्यामुळे ती या  
दोन्ही वृत्तींहून निराळी आहे. जसे—देवदत्त सिंह आहे. या वाक्यांत सिंह  
या पदाची देवदत्त नामक पुरुषामध्ये गौणी वृत्ति आहे. पण हें झणणें विशेष  
ग्राह्य नाही. कारण ही वृत्ति लक्षणावृत्तींहून भिन्न आहे, असें कधींच कोणास  
झणतां येणार नाही. कसें झणाल तर सांगतों. सिंहपदाचा सिंहपशु हा  
शक्य अर्थ आहे व त्याचा क्रूरता, शौर्य इत्यादि गुणांशीं संबंध आहे  
आणि त्याच धर्माशीं देवदत्तनामक मनुष्याचा संबंध आहे. यास्तव सिंह-  
पदाच्या शक्यार्थाचा देवदत्ताशीं, आपल्या क्रूरतादि धर्माच्या द्वारा परंपरा-  
संबंध आहे व त्यामुळे ही लक्षितलक्षणाच होय. तात्पर्य कित्येकांच्या

ज्ञानप्याप्रमाणे गौण वृत्ति निराळी मानण्याचे कांहीं कारण नाही. कारण तिचा लक्षितलक्षणमध्येंच अंतर्भाव होतो.

असो; याप्रमाणे शक्ति-वृत्तीचे व लक्षणा-वृत्तीचे ज्ञान ज्यास असते त्यासच पूर्वोक्त वाक्यांवरून शाब्दप्रमा होते, असे ठरले. किंवा या दोन वृत्तींचे ज्ञान जसे शाब्दप्रमेच्या उपयोगी पडते त्याच-प्रमाणे आकांक्षा, योग्यता, आसत्ति व तात्पर्य हे गुणही तिच्या उत्पत्तीस कारण होतात. यांतील आकांक्षा व योग्यता यांचे निरूपण वर केले आहे. यास्तव आतां येथे आसत्तीचे निरूपण करितो. (शक्तिलक्षणाभ्यंतरसंबंधेनाव्यवधानेन पदजन्यपदार्थोपस्थितिः आसत्तिः) पदाचा आपल्या अर्थाचे ठायीं जो शक्तिरूप किंवा लक्षणारूप संबंध आहे त्याच्या योगाने, व्यवधानावांचून, पदापासून उत्पन्न होणाऱ्या पदार्थाच्या स्मृतीस आसत्ति ह्मणावे. याचाच स्पष्ट अर्थ असा-आसत्ति ह्मणजे स्मृति. पण ती सामान्य स्मृति नव्हे. तर शब्दाच्या शक्ति किंवा लक्षणा संबंधामुळे सहज उत्पन्न होणारी स्मृति होय. हेच लक्षण उदाहरण देऊन अधिक स्पष्ट करितो. “घट आण ” हें वाक्य कानीं पडतांच ऐकणारास घट-पदावरून शक्ति संबंधामुळे घट या पदार्थाची स्मृति होते व “आण ” या पदावरून शक्ति संबंधामुळे आणणें या क्रियेची स्मृति होते आणि “गंगेवर गवळीवाडा ” हें वाक्य कानीं पडतांच गंगापदावरून लक्षणासंबंधाने तीर या अर्थाची स्मृति होते व गवळीवाडा-या पदावरून शक्तिरूप संबंधाने गवळीवाडा या अर्थाची स्मृति होते. यास्तव अशारीतीने शक्ति किंवा लक्षणा-संबंधाने पदाच्या अर्थाचे सहज-साक्षात् स्मरण होणे ही आसत्ति होय.

आतां तात्पर्यांचे निरूपण करितो. वक्तृ-तात्पर्य व शब्द-तात्पर्य असे तात्पर्य दोन प्रकारचे असते. ( पुरुषाभिप्रायः वक्तृतात्पर्य ) माझ्या या शब्द-वरून ऐकणारास या अर्थाचा बोध व्हावा अशी जी वक्त्याची इच्छा तिच्या वक्तृतात्पर्ये ह्मणतात. पण या तात्पर्यांचे ज्ञान शब्द बोधाचे कारण होत नाही. कारण जो पदार्थ असल्यास जें अवश्य होते व जो पदार्थ नसल्यास जें कधीही होत नाही. तोच पदार्थ त्याचे कारण असतो. कुंभार, दंड, चक्र इत्यादि घटांची कारणे आहेत. कारण त्यांवाचून घट होणे कधीच शक्य नाही. तसेच जो पदार्थ नसतानाही एकादें कार्य होतें तो पदार्थ त्या

ज्ञानाच्या अपेक्षेनें अन्यथासिद्ध आहे. घटाकरितां माती आणणारा गाढव प्रत्यथासिद्ध आहे. कारण एकाद्या माणसानें आणलेल्या मातीचाही घट करितां येणें शक्य आहे. त्याच्या करितां गाढवच हवा असें नाहीं. वक्त्याच्या तात्पर्याचें ज्ञान जरी नसलें तरी शाब्दबोध होतो, असा अनुभव आहे. त्यामुळें वक्तृतात्पर्य हें शाब्दबोधाचें कारण नव्हे. आतां वक्त्याच्या तात्पर्याच्या ज्ञानाचा अभाव असतांना शाब्दबोध होतो, असा अनुभव कोठें घेतो ह्मणून विचाराल तर सांगतां. पोपट हा पक्षी अनेक वाक्यें उच्चारित असतो. पण माझ्या या वाक्यावरून श्रोत्यास अमुकप्रकारचा बोध व्हावा अशी इच्छा त्यास होणें शक्य नाहीं. पण असें असूनही व्युत्पन्न पुरुषास त्याच्या वाक्यावरून शाब्दबोध होत असतो, असें आपण पहातो व त्यामुळें वक्तृतात्पर्य—ज्ञान शाब्दबोधाचें अन्यथा सिद्ध कारण आहे. ह्मणजे त्याच्या वाचूनही वाक्यार्थ ज्ञान होळें शकतें. आतां दुसऱ्या शब्द—तात्पर्याचें निरूपण करितों ( तदर्थप्रतीतिजननयोग्यत्वं शब्दतात्पर्य ) प्रत्येक शब्दामध्यें नियमित वाक्यार्थ उत्पन्न करण्याची जी योग्यता असते तिलाच शब्दतात्पर्य ह्मणतात. हें शाब्द बोधाचें कारण आहे. लौकिक शब्दांचें तात्पर्य प्रकरणादिकांवरून समजतें. तें कसें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतां. “ सैंधव आण ” असें जर कोणी वाक्य उच्चारिलें तर सैंधव या शब्दाचे—मीठ व घोडा असे—दोन अर्थ असल्यामुळें त्याचें तात्पर्य प्रकरणावरूनच निश्चित केलें पाहिजे. ह्मणजे “ सैंधव आण ” असें ह्मणणारा पुरुष जर भोजन करित असेल तर त्यावेळीं सैंधव या पदाचें तात्पर्य मीठामध्यें आहे, असा निश्चय होतो व तें वाक्य उच्चारणारा कोठें जावयास तयार झालेला असल्यास सैंधव या शब्दाचें तात्पर्य घोड्यामध्यें आहे, असें निश्चित होतें. यास्तव शब्दतात्पर्य शाब्दज्ञानाचें कारण आहे, असें मानिलेंच पाहिजे. कारण तसें न मानिल्यास सैंधवासारख्या एकाच पदावरून केव्हां मीठ व केव्हां घोडा, असा निरनिराळा बोध होणें शक्य नाहीं.

असा; शब्दतात्पर्य शाब्दबोधाचें कारण आहे, हें सांगितलें व लौकिक शब्दांचें तात्पर्य प्रकरणावरून कसें निश्चित होतें, तेंही दाखविलें. आतां येथून पुढें वैदिक शब्दांच्या तात्पर्याचें वर्णन करावयाचें आहे. पण त्याचा निर्णय सहा प्रकारच्या लिंगावरून होत असतो. तीं सहा लिंगें कोणतीं तें सांगतां

( उपक्रमोपसंहारावभ्यासोऽपूर्वता फलं । अर्थवादोपपत्ती च लिंगं तात्पर्यनिर्णये )  
 १ उपक्रमोपसंहार, ३ अभ्यास, ३ अपूर्वता, ४ फल, ५ अर्थवाद, व  
 ६ उपपत्ति हीं सहा लिंगें वैदिकशब्दांच्या तात्पर्यांचा निर्णय करवितात.  
 आतां क्रमानें यांचीं लक्षणें सांगून उदाहरणें देतां. १ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्था-  
 द्वितीयवस्तुन आद्यन्तयोः प्रतिपादनं उपक्रमोपसंहारौ ) प्रकरणप्रतिपाद्य जी  
 ब्रह्मरूप अद्वितीय वस्तु तिचें त्या प्रकरणाच्या आरंभीं व अंतीं प्रतिपादन  
 करणें, हेच उपक्रमोपसंहार होत. उपक्रम ह्मणजे प्रकरणाच्या आरंभीं केलेलें  
 ब्रह्म प्रतिपादन व उपसंहार म्हणजे त्याच्या अंतीं केलेलें ब्रह्मप्रतिपादन.  
 जसें, छान्दोग्य-उपनिषदाच्या सहाव्या अध्यायाच्या आरंभीं उद्दालक मुनीनीं  
 आपल्या श्वेतकेतुनामक पुत्रास ( सदेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम् )  
 असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ असा-हे प्रियदर्शन पुत्रा, हें सर्व जग  
 उत्पत्तीच्या पूर्वी सत् जें ब्रह्म तद्रूप होतें, व तें सद्रूप ब्रह्म एकच व  
 अद्वितीय आहे. ह्मणजे सजातीय, विजातीय व स्वगत या त्रिविध  
 भेदशून्य आहे. याप्रमाणें कोणत्याही प्रकरणाच्या आरंभीं केलेलें जें अद्वितीय  
 वस्तूचें प्रतिपादन तोच उपक्रम होय. पुढें त्याच अध्यायाच्या शेवटीं ( एत-  
 दात्ममिदं सर्वं ) असें ह्मटलें आहे. म्हणजे हें सर्व दृश्यमान जग अद्वितीय  
 ब्रह्मरूपच आहे. हाच प्रकरणाच्या अंतीं केलेला उपसंहार होय. हे दोन्ही  
 मिळून एक लिंग होत असते. २ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्य पुनः पुनः प्रतिपादनं  
 अभ्यासः ) ह्मणजे प्रकरणप्रतिपाद्य जी अद्वितीय वस्तु तिचें प्रकरणाच्या  
 मध्यभागीं वारंवार प्रतिपादन करणें हाच अभ्यास होय. याच उदाहरण त्या  
 पूर्वोक्त अध्यायांतच आहे. ह्मणजे त्या छान्दोग्याच्या सहाव्या अध्यायांतच  
 मध्ये " तं तूं आहेस; तं तूं आहेस. " अशा रीतीनें प्रतिपाद्य वस्तूचें नऊ वेळ  
 प्रतिपादन केलें आहे. ३ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्य मानान्तराविषयता अपूर्वता )  
 ह्मणजे प्रकरणप्रतिपाद्य वस्तूनें दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय न होणें  
 हीच अपूर्वता होय. प्रस्तुत प्रकरणीं अद्वितीय ब्रह्म प्रतिपाद्य आहे. व तीं  
 ब्रह्मवस्तु श्रुतीवांचून प्रत्यक्षादि दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणाचा विषय होत  
 नाहीं. ह्मणजे दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें तिचें ज्ञान होत नाहीं. ही  
 अपूर्वता ( यत्रैव सौम्यैतमणिमानं न निभालयसे ) इत्यादि वचनांनीं पूर्वोक्त  
 प्रकरणांमध्ये सांगितली आहे. या वाक्याचा अर्थ असा-हे श्वेतकेतो, वडाचें

बीज फोडिलें असतां तुला त्यांत सूक्ष्म बीज दिसत नाहीं हें खरें, पण त्यापासूनच जसा हा मोठा वृक्ष होतो त्याचप्रमाणें सूक्ष्म सत-पासून हें सर्व जग उत्पन्न होतें, असें माझ्या सांगण्यावरून समज. ४ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्य श्रूयमाणं तज्ज्ञानात्तत्प्राप्तिप्रयोजनं फलं ) म्हणजे प्रकरणप्रतिपाद्य वस्तूच्या ज्ञानामुळें, त्या वस्तूची प्राप्ति होणें, हें श्रुतीनें सांगितलेलें प्रयोजनच फल होय. जस-पूर्वाक्त श्रुतींतील ( आचार्यवान् पुरुषो वेद । तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्येऽथ संपत्स्ये । ) हें वाक्य प्रयोजन सांगत असल्यामुळें यामध्ये फलनामक तात्पर्य-लिंग आहे. या वाक्याचा अर्थ असा-ज्यानें ब्रह्मनिष्ठ गुरु-पासून उपदेश घेतला आहे त्यासच महावाक्यांच्याद्वारा “ मी ब्रह्म आहे ” असा साक्षात्कार होतो, व त्यानंतर अशा पुरुषाचें अवस्थान देहावसाना-पर्यंतच होत असतें. म्हणजे प्रारब्ध कर्मांचा भोगांच्या योगानें क्षय होतांच तो देहबंधनांतून मुक्त होऊन ब्रह्मरूप होतो. ५ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्य प्रसं-सनं अर्थवादः ) प्रकरणाचें जें प्रतिपाद्य असेल त्याची स्तुति करणे हाच अर्थवाद होय. जसें छांदोग्याच्या त्या अध्यायामध्येच ( येनाश्रुतं श्रुतं भवति । अमृतं मृतं । अविज्ञातं विज्ञातं ) असें वाक्य आहे. त्याचा अर्थ— ज्या वस्तूच्या श्रवणानें न ऐकलेली वस्तूही ऐकली आहे, असें होतें. ज्या वस्तूचें मनन केलें असतां ज्याचें मनन केलेलें नाहीं अशी वस्तूही मननाचा विषय होते, व ज्या वस्तूच्या विज्ञानानें न जाणलेली वस्तूही जाणली आहे, असें होतें. या वाक्यांत अद्वितीय ब्रह्मवस्तूची स्तुति केली आहे. म्हणजे त्याचें महत्त्व किती आहे, हें सांगितलें आहे. यास्तव हाच अर्थवाद होय. ६ ( प्रकरणप्रतिपाद्यस्य दृष्टान्तैः प्रतिपादनं उपपत्तिः ) प्रकरणप्रति-पाद्य वस्तूचें दृष्टान्त देऊन प्रतिपादन करणें हीच उपपत्ति होय. छांदो-ग्याच्या सहाव्या अध्यायांत मृत्तिका, सुवर्ण इत्यादिकांचे अनेक दृष्टान्त देऊन कार्य कारणाहून भिन्न नसतें व त्यामुळें परम कारण जें स्वरूपब्रह्म तद्रूप हें सर्व आहे, असें ठरविलें आहे. असो; याप्रमाणें एका प्रकरणांतील सहा तात्पर्य-लिंगे सांगितलीं. प्रत्येक उपनिषद्, अध्याय, किंवा प्रपाठक यामध्ये ही सहा लिंगे पाहून त्याप्रमाणें शब्द-तात्पर्य ठरवावें. छांदोग्याच्या या सहाव्या अध्यायांतील तात्पर्य-बोधक सहा लिंगांवरून त्या अध्यायाचा प्रति-पाद्य विषय ब्रह्म आहे, हें जसें ठरतें तसेंच प्रत्येक उपनिषदाचेंही प्रतिपाद्य

ब्रह्मच आहे, असे ठरते. ( ईशकृपेने, संकल्पाप्रमाणे घडल्यास, मी प्रत्येक उपनिषदांतील, हीं सहा लिंगें त्या त्या उपनिषदांचें सार लिहितांना तेथें तेथें दाखवीन. )

या सहा लिंगांवरून सर्व वेदान्त वाक्यांचें अद्वैत ब्रह्मामध्ये तात्पर्य आहे, असा निश्चय करणें हेंच श्रवण होय. आतां प्रसंग आलाच आहे म्हणून मनन व निदिध्यासन यांचेही लक्षण येथेंच सांगतां. ( श्रुतस्यार्थस्योपपत्तिभिश्चिन्तनं मननं ) श्रवण केलेल्या अद्वितीय ब्रह्मवस्तुरूप अर्थाचें श्रुतीस अनुकूल असलेल्या अनुमानादिरूप युक्तींनीं चिंतन करणें हेंच मनन होय. ( विजातीयप्रत्ययतिरस्कारेण सजातीयप्रत्ययप्रवाहीकरणं निदिध्यासनं ) विजातीय वृत्तींचा तिरस्कार करून सजातीय वृत्तींचा प्रवाह एकसारखा ठेवणें, हेंच निदिध्यासन होय. देहादि आत्माभिन्न पदार्थांमध्ये “ हा आत्मा ” अशी बुद्धि करणें व त्याच प्रमाणे द्वैतप्रपंचाचें ( दर्शन म्हणजे जगांतील या भिन्न भिन्न असंख्य वस्तूंस पहाणें ) याच विजातीय वृत्ति होत, आणि “ मी ब्रह्म आहे ” अशा प्रकारची जी वृत्ति तीच सजातीय वृत्ति होय. श्रवणाच्या योगाने प्रमाणगत असंभावना निवृत्त होते. मननाच्या योगाने प्रमेयगत असंभावना निवृत्त होते, आणि निदिध्यासनाच्या योगाने विपरीत भावना निवृत्त होते. श्रुतिवचनें अद्वैत ब्रह्मात्मभावाविषयी प्रमाण होऊं शकणार नाहीं, ही प्रमाणगत म्हणजे प्रमाणासंबंधी असंभावना; ब्रह्म व आत्मा यांचें ऐक्य होऊं शकणार नाहीं, असें वाटणें ही प्रमेयसंबंधी असंभावना व देह हाच आत्मा आहे, असें वाटणें ही विपरीतभावना होय. प्रमाणगत व प्रमेयगत असंभावनेचें अधिक विवेचन पुढच्या म्हणजे तिसऱ्या परिच्छेदांत होईल. या श्रवणादिकांच्या लक्षणांचा संग्रह थोडक्यांत केलेला आढळतो तो असा—

शब्दशक्तिविषयं निरूपणं युक्तितः श्रवणमुच्यते बुधैः ।

वत्त्वविषयं निरूपणं युक्तितो मननमित्युदीर्यते ॥ १ ॥

चेतसस्तु चित्तिमात्रशेषता ध्यानमित्यभिवदन्ति वैदिकाः ।

अंतरंगमिदमित्यमीरितं तत्कुरुष्व परमात्मबुद्धये ॥ २ ॥

या श्लोकाचें तात्पर्य—वेदान्तशब्दांच्या तात्पर्यांचा न्यायतः निश्चय करणे व त्यास अनुकूल असा व्यापार करणें यासच ज्ञानी श्रवण म्हणतात. अद्वितीय ब्रह्मतत्त्वाच्या निर्णयास अनुकूल असा व्यापार युक्तिपूर्वक करणें यासच

मनन म्हटलें आहे. अंतःकरणाने केवळ चैतन्यरूप होऊन राहणें यासच वेदांतचित्तक ध्यान किंवा निदिध्यासन म्हणतात. हें ब्रह्मात्मसाक्षात्काराने अंतरंग साधन आहे, असें सांगितलेलें आहे. यास्तव हे साधका ! तूं परमात्म्याच्या साक्षात्काराकरितां या अंतरंग साधनाचें अनुष्ठान कर. असो; या श्रवणादि साधनांच्याद्वारा दोन प्रकारची असंभावना व विपरीत भावबन्ध निवृत्त झाली असतां ज्यानें ' तत् ' व ' त्वं ' या पदांच्या अर्थाचें शोधन केलें आहे, अशा अधिकारी पुरुषास " तं तूं आहेस " इत्यादि महावाक्यांवरून " मी ब्रह्म आहे " असा साक्षात्कार होतो. हा साक्षात्कार म्हणजे ज्ञानाची परमावधीच असल्यामुळें साधकाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते व त्यास परमानंदाची प्राप्ति होते. परमानंदाची प्राप्ति म्हणजेच परम पुरुषार्थ होय. या आनंदापुढें व्यावहारिक सर्व आनंद तुच्छ वाटतात. असो; यावरून श्रवणादि तीन साधनें ब्रह्मसाक्षात्काराच्याद्वारा मोक्षाच्या उपयोगी आहेत, असें ठरलें. पण अंतरंग साधनांचा अधिकारी कोण ? याची मीमांसा येथे केल्यास ती अप्रस्तुत होणार नाही. या साधनांचा मुख्य अधिकारी संन्यासीच होय. कारण " हे मैत्रेयि, मुमुक्षुपुरुषानें या आत्म्याचा साक्षात्कार करून घ्यावा. कारण, आत्मसाक्षात्कार हेंच मोक्षाचें साधन आहे. त्या साक्षात्काराकरितां साधकानें श्रवण, मनन व निदिध्यासन करावें. पण लौकिक व वैदिक कर्मांच्या योगानें ज्याचें चित्त विकसित झालेलें असतें अशा पुरुषास श्रवणादि साधनांचें योग्य रीतीनें अनुष्ठान करितां येत नाही. म्हणून ( संन्यस्य श्रवणं कुर्यात् ) म्हणजे सर्व-कर्मसंन्यास करून नंतर श्रवणादि आत्मसाक्षात्काराच्या साधनांचें अनुष्ठान करावें, असें श्रुतीनें विधान केलें आहे. त्यावरून विवेकादि साधनचतुष्टयसंपन्न संन्याशासच श्रवणादिकांचा मुख्य अधिकार आहे. ( विवेकादि चार साधनांचें वर्णन प्रथम परिच्छेदाच्या आरंभाच मीं टीपेमध्ये केलें आहे. पण येथें मूळ ग्रंथांतच त्यांचा सविस्तर उल्लेख केलेला असल्यामुळें त्याचेंही सार दिल्यास वाचकांस लाभच होईल, असें समजून त्यांचें पुनरपि वर्णन करितों.) १ विवेक, २ वैराग्य, ३ शमादि षटसंपत् व ४ मुमुक्षुता या चार साधनांस साधनचतुष्टय असें म्हणतात.

१ आत्मा नित्य आहे, व आत्म्यावाचून जेवढे म्हणून दुसरे पदार्थ आहेत ते सर्व अनित्य आहेत अशा प्रकारचा विचार श्रुति, स्मृति व युक्ति यांवरून



करणें यास विवेक म्हणतात. (शाश्वतोऽयं पुराणो । आकाशवत्सर्वगतश्च नित्यः) हा आत्मा शाश्वत, निर्विकार, आकाशाप्रमाणें सर्व व्यापी व नित्य आहे. इत्यादि श्रुति व (अविनाशि तु तद्विद्धि येन सर्वमिदं ततम् । विनाशमव्ययस्यास्य न कश्चित्कर्तुमर्हति ।) ह्यणजे ज्यानें ह्या सर्व जगास व्यापिलें आहे तें ब्रह्म अविनाशी आहे, असें समज. या अव्यय तत्त्वाचा विनाश करण्यास कोणी समर्थ होत नाही, अशी स्मृति आहे. त्यांवरून आत्मा नित्य आहे, असें ठरते. (तद्यथेहकर्मचितो लोकः०) ह्यणजे ज्याप्रमाणें या लोकां कर्मांच्या योगानें संपादन करून घेतलेलें क्षेत्रादि फल क्षीण होतें त्याप्रमाणें पुण्या-मुळें प्राप्त झालेला स्वर्गादि लोकही क्षीण होतो, इत्यादि अर्थाची श्रुति व (अंतव्रत इमे देहा नित्यस्योक्ताः शरीरिणः) म्ह. या शरीरयुक्त नित्य आत्म्याचे हे देह नाशिवंत आहेत, इत्यादि स्मृति; आणि जें जें कार्य असतें तें तें अनित्य असतें इत्यादि युक्ति, यांवरून अनात्म वस्तु अनित्य आहे, असें ठरते.

२ याप्रमाणें सर्वद्वैत प्रपंच अनित्य आहे, असें समजलें असतां त्याच्याविषयीं वैराग्य उत्पन्न होतें. कारण, या लोकांतील स्त्री, पुत्र, द्रव्य, उद्या, अत्तरे, माळा, घरे, बाड्या, शेत इत्यादि व स्वर्ग लोकांतील दिव्य ऐश्वर्य, अप्सरांचा उपभोग, नंदनवनांतील विहार, अमृताचें प्राशन इत्यादि जेवढीं म्हणून सुखाचीं साधनें आहेत तीं सर्व अनित्य आहेत. ह्यणजे या साधनांतील काहीं साधनें जरी प्राप्त झालीं तरी तीं पुनः नाहीशीं होणारी आहेत व एकाद्या सुखसाधनाची प्राप्ति होऊन त्याचा पुनः नाश होणें यासारखी कष्ट-कर गोष्ट दुसरी कोणतीही नाही असा विचार मनांत येतांच त्या सुखसाधनां-विषयीं विरक्ति उत्पन्न होणें साहजिक आहे. असो; याप्रमाणें सुखसाधनांचे अर्थी अनेक दोष आहेत, असें समजून एकाद्या अमंगल पदार्थाप्रमाणें त्याच्या-विषयीं इच्छा न बाळगणें हीच विरक्ति होय. याविषयीं श्रुतीनेंही (परीक्ष्य लोकांनकर्मचितान् ब्राह्मणो निर्वेदमायान्नास्त्यकृतः कृतेन ।) असें सांगितलें आहे.—उपासनादि उपायांच्या योगानें प्राप्त होणारे जे ब्रह्मलोकादि लोक आहेत ते अनित्य आहेत व कर्मांच्या योगानें मोक्षाची प्राप्ति होत नाही, असा निश्चय करून ब्रह्मजिज्ञासु कर्मांविषयीं व कर्मफलांविषयीं विरक्त होतो, असा या वचनांचा सारांश आहे. श्रुतीनें सांगितलेल्या या सिद्धांताचा अभ्यासास व्यवहारांत प्रत्यही अनुभव येत असतो. जीं एकादी वस्तु आप-

णास हवी असते ती अमुक अमुक साधनानें मिळणें शक्य नाहीं, असें एकदां आपणास समजलें कीं, आपण त्या साधनाची मुर्खीच इच्छा करीत नाहीं.

३ असो; अशा रीतीनें नैराग्याची उत्पत्ति झाली असतां या अधिकारी पुरुषास शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा व समाधान यांची प्राप्ति होते. या सहाही साधनांचें वर्णन पुढच्या परिच्छेदांत येईल. (शांतो दान्त उपरतः०) इत्यादि यजुर्वेद-श्रुतींत अधिकारी पुरुषानें शमादि सहा गुणांनीं युक्त होऊन आपल्या मन्यामध्ये "मी ब्रह्म आहे" अशाप्रकारचा साक्षात्कार करावा, असें सांगितलें आहे.

४ असो; या तीन साधनांनीं संपन्न असलेल्या पुरुषास मोक्ष मिळावा अशी उत्कट इच्छा होते. हिलाच मुमुक्षुत्व ह्याणतात. ही इच्छा क्वचित् एकाद्या-सच होत असते; व मी या जन्ममरण-परपरंतून सुटून मुक्त व्हावें अशी इच्छा होणें हें महाभाग्याचें लक्षण आहे. तें महापुण्याचें फल आहे. खरोखर हीं चार साधनें ज्या भाग्यवानास लाभलीं आहेत त्याला या जगाची थोडिशी तरी पर्वा वाटेल का ? त्याच्यामध्ये निस्पृहतेमुळें प्राप्त होणारें तेज किती जाज्वल्य असेल याची आमच्यासारख्यांस केवळ कल्पनाच केली पाहिजे. अहाहा! अशा धन्य पुरुषास नमस्कार असो. अशा पुरुषालाच वेदान्तशास्त्राचे अबाधित सिद्धांत समजणें शक्य आहे. असो; हीं विवेकादि चार साधनें मिळून अधिकाऱ्याचें एक विशेषण होतें. ह्याणजे या चार साधनांचेकीं जर एकादें साधन नसेल तर तो वेदान्तश्रवणाचा खरा अधिकारीच नव्हे, असें आचार्य ह्याणतात. पण याविषयीं दुसरे कित्येक ह्याणतात कीं, केवळ मुमुक्षुत्व हेंच अधिकाऱ्याचें विशेषण आहे व विवेकादि इतर तीन मुमुक्षुत्वाचीं साधनें आहेत. कसेंही जरी मानिलें तरी या चार साधनांनीं संपन्न असलेल्या पुरुषासच संन्यासाचा अधिकार आहे, या ह्याणण्यास बाध येत नाहीं. अशा अधिकारी संन्यासानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां ब्रह्मनिष्ठ गुरूस शरण जाऊन वेदान्ताचें श्रवण करावें. कारण श्रुतीनेंही (तद्विज्ञानार्थं स गुरुमेवाभिगच्छेत्समित्याणिः श्रोत्रियं ब्रह्मनिष्ठं) मुमुक्षूनें आपल्या हातांत समिधा, दर्भ, इत्यादि कांहीं भेट घेऊन आत्मज्ञानाकरितां श्रोत्रिय ब्रह्मनिष्ठ गुरूस शरण जावें-असें विधान केले आहे. या वाक्यांत श्रोत्रिय व ब्रह्मनिष्ठ अर्थां

दोन विशेषणें गुरुस दिलीं आहेत व त्यावरून गुरु कसा असावा हें व्यक्त केले आहे. ( आजकाल पोटभरू लोकही स्वतः गुरु होऊन अनेक स्त्रीपुरुषांस शिष्य बनवितात व शास्त्राची मर्यादाही अशीच आहे, असें सांगतात. पण तें त्यांचें करणें व सांगणें या शास्त्रवचनासारख्या वचनांपुढें कित्यास टिकेल याचा विचार आहे. आधुनिक लोभी व व्यसनी गुरुशिष्यांनीं या अग्रीसारख्या निर्मल शास्त्राची उघड उघड विटंबना चालविली आहे, असें ह्याटल्याचांचून रहावत नाही. )

असो; आतां संन्यास ह्यणजे काय तें सांगतो.—(विहितानां कर्मणां विधिना परित्यागः संन्यासः) शास्त्रविहित कर्मांचा शास्त्रीय विधीनेच परित्याग करणें हा संन्यास होय. ( कर्मणां परित्यागः संन्यासः ) ह्यणजे कर्मांचा जो त्याग तोच संन्यास होय. असें जर लक्षण केले असतें तर त्याच्यावर अतिव्याप्ति हा दोष आला असता. कारण “ कर्मांचा त्याग ” एवढेंच ह्याटल्यास त्यांत सर्व कर्मांचा अंतर्भाव होत असल्यामुळे शास्त्रानें ज्यांचें विधान केले नाही, अशां कर्में व निषिद्ध कर्में यांचा त्याग करणारा पुरुषही संन्यासी होईल. ह्यणजे संन्यासाचें लक्षण असंन्यासाचे ठायींही राहिल व त्यामुळे लक्षणावर अतिव्याप्ति हा दोष येईल. त्याचें निराकरण करण्याकरितां “ विहित ” हें कर्मांचें विशेषण योजिलें आहे व त्या लक्षणामध्ये “ विधिना ” हें पद जर घातलें नसतें तर आळसानें विहित कर्मांचा त्याग करणारा पुरुषही संन्यासी आहे, असें झालें असतें. या संन्यासाचें मुख्य कारण वैराग्य आहे. कारण ज्या दिवशीं विरक्ति उत्पन्न होईल त्याच दिवशीं संन्यास करावा, असें ( यद्दहरेव विरजेत्तदहरेव प्रव्रजेत् ) ही श्रुति सांगत आहे व पूर्ण वैराग्य बाणले की, इतर साधनेही त्याच्या मागोमाग आपोआप सिद्ध होतात. तसेंच ( वैराग्यं परमेतस्य मोक्षस्य परमोऽवधिः ) ह्यणजे परम वैराग्य हीच या संन्याशाची परम अवधि आहे, असें सांगित्तारी स्मृतिही वैराग्य संन्यासाचें कारण आहे, हेंच स्पष्ट सांगत आहे. वैराग्याचें जसें कर्म-अधिक प्रमाण असेल त्याप्रमाणें हा संन्यासही कर्म अधिक योग्यतेचा होत असतो. त्यामुळे त्याचे कुटीचक, बहूदक, हंस व परमहंस असें प्रकार होतात. पण वैराग्याचें प्रमाण कसे ओळखतां येईल ? ही अडचण कोणास पडूं नये ह्यणून वैराग्याचे विभाग अगोदर सांगतो. अपर

वैराग्य व परवैराग्य असे वैराग्याचे दोन मुख्य भेद आहेत. व त्यांतील  
 अपर वैराग्याचेही १ यतमान, २ व्यतिरेक, ३ एकेंद्रिय व ४ वशीकार असे  
 चार पोटभेद आहेत. १ या संसारामध्ये ही अमुक वस्तु सार आहे व ही अमुक  
 असार आहे असा सार व असार यांचा विवेक ह्यणजेच यतमान वैराग्य होय.  
 २ चित्तामध्ये असणारे जे रागद्वेषादि दोष आहेत त्यांतील इतके दोष माझ्या  
 चित्तांतून निघून गेले आहेत व अमुक अमुक अजून जावयाचे आहेत, असे  
 जाणून त्यांच्या निवृत्तीकरितां प्रयत्न करणें हेंच व्यतिरेक वैराग्य आहे.  
 ३ मनामध्ये विषयांविषयींची इच्छा असतांनाही इंद्रियांचा निरोध करण्या-  
 करितां जो प्रयत्न होत असतो त्यास एकेंद्रिय वैराग्य ह्यणतात व ४ या  
 लोकचे व परलोकचे विषय नाशिवंत आहेत, असें जाणून त्यांस सोडण्याची  
 इच्छा करणें हेंच वशीकार वैराग्य होय. या वशीकार वैराग्याचेंच भगवान्  
 शंतजलींनीं ( दृष्टानुश्रविकविषयवितृष्णस्य वशीकारसंज्ञा वैराग्यं ) या  
 सूत्रामध्ये वर्णन केले आहे. सूत्राचा सारांश वरील व्याख्येत आलाच आहे.  
 हें वशीकरण वैराग्य मंद, तीव्र व तीव्रतर, असें तीन प्रकारचें असतें. पुत्र,  
 स्त्री, धन इत्यादि प्रिय वस्तूंचा वियोग झाला असतां त्रासून व या संसारास  
 अधिकार असो, असें ह्यणून त्यांतील विषयांस सोडण्याची कोणी कोणी इच्छा  
 करितात. या त्यांच्या वैराग्यास शास्त्रांत मंद वैराग्य ह्मटलें आहे. यावज्जीव  
 मला या स्त्री-पुत्रादिकांची प्राप्ति न होवी अशी दृढ इच्छा करणें हेंच तीव्र  
 वैराग्य होय. आणि ब्रह्मलोकापर्यंत जे लोक आहेत ते सर्व चक्राप्रमाणें पुनः  
 पुनः परिवर्तन पावणारे आहेत ह्यणजे ते सर्व वारंवार उत्पन्न होऊन नाश  
 पावणारे आहेत, असें निश्चयानें जाणून त्यांच्या विषयीं अगदीं निरिच्छ  
 होणे हें तीव्रतर वैराग्य होय. या तीन प्रकारच्या वैराग्यांतील पहिलें जें मंद  
 वैराग्य तें जरी कोणास प्राप्त झाले तरी त्यास कोणत्याही प्रकारच्या संन्या-  
 साचा अधिकार प्राप्त होत नाहीं. कारण ( यदा मनसि वैराग्यं जायते सर्व-  
 वस्तुषु । तदैव संन्यसेद्विद्वानन्यथा पतितो भवेत् ॥ ) असें स्मृतिवचन आहे.  
 याचें तात्पर्य असें—जेव्हां सुज्ञ पुरुषाच्या मनामध्ये सृष्टीतील सर्व वस्तू-  
 विषयीं वैराग्य उत्पन्न होईल तेव्हांच त्यानें संन्यास करावा. पूर्ण वैराग्या-  
 चाचून संन्यास केल्यास तो संन्यासी पतित होतो. यावरून यतमान,  
 व्यतिरेक व एकेंद्रिय या तीन प्रकारच्या अपर वैराग्यानें युक्त असलेल्या

पुरुषास संन्यासाचा अधिकार नाही हे उघड होय. पण ज्याला वर सांगितल्या-प्रकारचें तीव्र वैराग्य झालें असेल त्याला कुटीचक व बहूदक या दोन संन्यासांतील कोणता तरी एक संन्यास घेण्याचा अधिकार प्राप्त होतो. ज्या तीव्र वैराग्यसंपन्न पुरुषाचें शरीर तीर्थयात्रादि करण्यास समर्थ नसेल त्यानें कुटीचक संन्यास ग्रहण करावा व ज्याचें शरीर तीर्थयात्रा करण्यास समर्थ असेल त्यानें बहूदक संन्यास करावा. ज्याला तिसरें तीव्रतर वैराग्य प्राप्त झालें असेल त्यानें हंस हा तिसरा संन्यास करावा. या तीन प्रकारच्या संन्याशांचा आचार व विचार कसा असावा इत्यादि विशेष गोष्टींची चर्चा मनु, याज्ञवल्क्य, पराशर इत्यादि स्मृतीतून केलेली आहे ( माझ्या जीवन्मुक्तिविवेकसाराचें प्रथम प्रकरण पहा. ) व त्या सर्वांचा सविस्तर विचार मी आत्मपुराणसारामध्ये करणार आहे. असो; या पूर्वाक्त सर्व वैराग्यांहून उत्कृष्ट असें जें वैराग्य आहे त्यास पर वैराग्य ह्मणतात व त्या वैराग्यानें युक्त असलेल्या पुरुषास परमहंस दीक्षेचा अधिकार आहे. पर वैराग्याचें स्वरूप पुढें व्यक्त होईल. परमहंस संन्यासाचे १ विविदिषासंन्यास व २ विद्वत्संन्यास असे दोन प्रकार आहेत. विवेकादि साधनांनीं संपन्न असलेला पुरुष तत्त्वज्ञानाकरितां जो संन्यास करितो तो विविदिषा संन्यास होय. याविषयीं ( एतमेव प्रव्राजिनो लोकमिच्छन्तः प्रव्रजन्ति ) ही श्रुति प्रमाण आहे. विरक्त पुरुषांस प्राप्त होणारा जो हा आत्मलोक त्याची इच्छा करणारे अधिकारी पुरुष संन्यास करितात, असा या श्रुतिवचनानाच सारांश आहे. आत्मलोक व अनात्मलोक असे दोन प्रकारचे लोक आहेत. ( अथ त्रयो वा लोकाः । मनुष्यलोकः पितृ लोकः देवलोकः ) इत्यादिक श्रुतीनें मनुष्यलोक, पितृलोक व देवलोक असे तीन अनात्मलोक सांगितले आहेत. व ( अथ यो ह वास्माल्लोकात्स्वं लोकमदृष्ट्वा प्रैति स एतमविदितो न भुनक्ति । आत्मानमेव लोकमुपासीत । किं प्रजया करिष्यामो येषां नोऽयमात्मायं लोकः ) इत्यादि श्रुतीत आत्मलोकाचा उल्लेख केला आहे. त्यावरून आत्मलोक ह्मणजे आत्मा हाच लोक असा अर्थ प्रसज्जणें उचित होय.

हा पूर्वाक्त विविदिषा संन्यास दोन प्रकारचा आहे. एक जन्माची प्राप्ति करून देणाऱ्या कर्मांचा त्याग करणें हा; व दुसरा प्रैषमंत्राचा उच्चार करून

दंडधारण करणें इत्यादि आश्रमरूप. काम्य कर्म व फलाच्या इच्छेनें केलेलीं नित्य कर्म पुनर्जन्मास कारण होतात. यास्तव त्यांचा त्याग करणें हा पहिल्या प्रकारचा विविदिषा संन्यास होय. काम्य कर्मांचा सर्वथैव त्याग करून नित्य कर्मांच्या फलाचाच मात्र त्याग करावा; त्या कर्मांचा त्याग करूं नये, असें या सांगण्याचें तात्पर्य आहे. या विषयीं-(न कर्मणा न प्रजया न धनेन त्यागेनैकेऽमृतत्वमानशुः ) अधिकारी पुरुष काम्यकर्म, फले-च्छायुक्त नित्य कर्म, पुत्रपौत्रादि प्रजा, गाई, सुवर्ण इत्यादि धन इत्यादि-कांच्या योगानें परम पुरुषार्थास प्राप्त होत नसून पुनर्जन्म देणाऱ्या कर्मांचा त्याग करूनच त्यास प्राप्त होतात. यास्तव ज्यास मोक्ष पाहिजे असेल त्यांनीं आतांही असेंच करावें-इत्यादि अर्थाची श्रुति प्रमाण आहे. ज्या विरक्त गृहस्थादिकांस दुसऱ्या कांहीं प्रबल निमित्तां-मुळें दंडधारणादिरूप संन्यासाश्रम स्वीकरितां येत नसेल त्यांनीं हा पहिला विविदिषा संन्यासच करावा. या विविदिषा संन्यासाचा स्त्रियांसही अधिकार आहे. कारण श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण इत्यादिकांमध्ये जनक, याज्ञवल्क्य, अजातशत्रु, कहोल, मैत्रेयी, गार्गी इत्यादिकांस ब्रह्मसाक्षात्काराची प्राप्ति झाली होती, असें सांगितलें आहे व ती या विविदिषा संन्यासामुळेंच होय. जनकादि पुरुष गृहस्थ असूनही ब्रह्मनिष्ठ होते हें सर्वप्रसिद्ध आहे. श्रीमद्भगवद्गीतेमध्ये “ यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते ” असें भगवानांनीं ह्मटलें आहे व तो हाच संन्यास होय. मैत्रेयी, गार्गी इत्यादि स्त्रिया ब्रह्मनिष्ठ कशा झाल्या, अशी एक येथें शंका येते. कारण ज्यांचें उपनयन झालें असेल त्यांसच वेदाध्ययनाचा अधिकार आहे, अशी शास्त्रमर्यादा आहे व स्त्रियांचें उपनयन होत नाही हें आपणांस ठाऊक आहे. मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृतिकारांनींही स्त्रियांचा विवाह हाच उपनयनस्थानीय संस्कार आहे, असें स्पष्ट ह्मटलें आहे. शिवाय ( स्त्रीशूद्रौ नाधीयातां ) ह्मणजे स्त्री व शूद्र यांनीं वेदाध्ययन करूं नये; असाही निषेध आहे. तेव्हां त्यांस या विविदिषा संन्यासाचा ह्मणजेच ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार कसा प्राप्त होतो ? या शंकेचें समाधान असें-भगवानांनीं गीतेमध्ये “ स्त्रियो वैश्यस्तथा शूद्रास्तेऽपि यान्ति परां गतिम् ” ह्मणजे स्त्रिया, शेतीसारखीं शुद्ध शूद्रांचीं कामें करणारे वैश्य व शूद्रही परम गतीस प्राप्त होतात-असें ह्मटलें आहे व ब्रह्मज्ञानावांचून मोक्ष मिळणें तर

शक्य नाही. तेव्हा स्त्रियां, शूद्र इत्यादिकांसही ब्रह्मज्ञानाचा अधिकार आहे, हें श्रीभगवद्‌वचनावरूनच सिद्ध झाले. पण त्यांना तो अधिकार कोणत्या मार्गाने प्राप्त होतो हें पाहिले पाहिजे. ( यद्ब्रह्मविद्यया सर्वं भविष्यन्तो मनुष्या मन्यन्ते ) या श्रुतीने मनुष्यमात्रास ब्रह्मविद्येच्या योगाने ब्रह्मात्मभावाची प्राप्ति होते, असे सांगितले आहे. व त्यावरून अशी व्यवस्था ठरते—संस्कारसंपन्न ब्राह्मण, क्षत्रिय, व वैश्य यांचा वेदाध्ययनामध्ये अधिकार असल्यामुळे त्यांस उपनिषद्रूप वेदान्ताच्या श्रवणादिकाने ब्रह्मज्ञान होतें व पूर्वीच्या अनेक जन्मामध्ये अतिशय पुण्यसंचय केल्यामुळे त्यांचें चित्त शुद्ध झाले आहे, अशा संस्कारहीन व त्यामुळेच वेदाध्ययनाच्या अनधिकारी स्त्रीशूद्रादिकांस वेदान्तप्रतिपादक पुराणादिकांच्या द्वारा ब्रह्मज्ञान होतें आणि ईश्वरसंमत अशी ही व्यवस्था होणे शक्य असल्यामुळेच इतिहासादि ग्रंथांतून विदुरादि शूद्रांसही ब्रह्मज्ञान झाले होतें, असें वर्णन आढळते. विदुरासारख्या शूद्रांसही जर ब्रह्मज्ञान झाले आहे तर मैत्रेयी, मार्गा इत्यादि ब्राह्मणांस तें झाले, यांत आश्चर्य कोणतें ? हीन जातींतील मनुष्यांसही स्वभावतः धार्मिक ज्ञान होतें व त्यांच्यामध्येही अनेक स्तुत्य गुण असतात, असे आपण व्यवहारांत सर्वदा पहातो व त्यावरून पूर्वे जन्माजित पुण्यामुळे स्त्री, शूद्र, अतिशूद्र इत्यादिकांसही ज्ञान व सद्गुण यांचा स्वाभाविकपणे अधिकार असणें अनुभवाच्याही विरुद्ध नाही. आपण ज्यांस अगदी हीन झालून समजतो तेही आमच्या पेक्षा अधिक शहाणे व अधिक सद्गुणी असतात, असें कित्येक वेळां अनुभवास येतें व त्यामुळे पूर्व पुण्याच्या योगाने चित्त शुद्ध झाल्यावर ज्ञानास ज्ञातीची वगैरे फारशी आडकाठी रहात नाही, असें मुकाट्यानें कबूल करावें लागते. आतां वेदाध्ययनासंबंधाने उपनयन संस्काराचा जो शाल्लामध्ये नियम आढळतो तो मात्र अक्षरशः पाळणें हितावह आहे. कारण वेदाध्ययनापासून अदृष्ट असे एक फल मिळत असतें व त्याच्या करितां त्याच्या अंगभूत असे उपनयनादि नियम पाळिलेच पाहिजेत. त्याच्या नष्ट इष्ट-खिदि होणार नाही. ब्रह्मज्ञानाचें फल इष्ट आहे व त्याच्या प्राप्तीकरितां वेदाध्ययनाचीच गरज आहे, असें नाही. केवळ वेदाध्ययनाच्या फलाहून ब्रह्मज्ञानाचें फल किती तरी अधिक योग्यतेचें आहे, हें अगदी खरें. पण काही प्रतिबंधांमुळे ज्यास ब्रह्मज्ञानाचें महत्त्व वाटत नसेल व वेदाध्ययन-

चीच रुचि असेल त्याने नियमपूर्वक तें करावें. असो; श्रुति व स्मृति यांमध्ये तसा आधार मिळत असल्यामुळे ब्राह्मण, क्षत्रिय व वैश्य यांच्या स्त्रियांस केवळ ज्ञानोपयोगी अशा श्रुतींचाही अभ्यास करण्यास प्रत्यवाय नाही, असेही कित्येक द्वाणतात.

आतां दुसऱ्या विविदिषा संन्यासाचें निरूपण करितो. ( दंडमाच्छादनं कौपीनं परिग्रहेच्छेषं विसृजेत् ) अशी श्रुति आहे. हिचा अर्थ असा-दंड, शंढीचें निवारण होण्याकरितां आच्छादन ( वस्त्र ), लंगोटी, व कमंडलु या वस्तूंचा मात्र स्वीकार करून बाकी सर्वांचा त्याग करावा. गृह, स्त्री, पुत्र, मित्र, वित्त इत्यादि सर्वांचा त्याग करून; शिक्षा, यज्ञोपवीत इत्यादि पूर्वश्रमचिह्नांसही सोडून; केवळ सात किंवा तीन गृहीं भिक्षा मागून आत्मचित्तनांत व्यत्यय न येईल अशा ठिकाणीं व तेंही, त्या स्थानादिकांवर विशेष प्रेम न ठेवितां रहाणें; विषयीं पुरुषांशीं मुळींच संसर्ग न ठेवणें; श्रावण व भाद्रपद किंवा चातुर्मास्य यांवांचून, कोणत्याही एका गावांत तीन दिवसांहून अधिक न रहाणें इत्यादि या आश्रमाचे अनेक नियम आहेत व त्या सर्वांचा उल्लेख धर्म शास्त्रामध्ये केलेला आहे. हा आश्रमरूप विविदिषा संन्यास कोणत्याही आश्रमांतून करितां येतो. द्वाणजे तीव्र वैराग्याची प्राप्ति हातोच ब्रह्मचर्यावस्थेंतून किंवा गृहस्थावस्थेंतूनही याचा स्वीकार करितां येतो. याविषयीं संसारमेव निःसारं दृष्ट्वा सारदिदृक्षया । प्रव्रजंत्यङ्गतोद्वाहाः परं वैराग्यमाश्रिताः ) सर्व संसार ( प्रपंच ) निःसार आहे, असें पाहून या सृष्टीमध्ये सार काय आहे तें पाहण्याच्या इच्छेनें परम विरक्त झालेले पुरुष गृहस्थाश्रमाचा स्वीकार न करितांच विविदिषा संन्यास घेतात. अशा अर्थाची स्मृति प्रमाण आहे. ( आपल्या महाराष्ट्रांत जे दाक्षिणात्य किंवा द्राविड संन्यासी असतात त्या सर्वांचा हा विविदिषा संन्यासच होय. उत्तर हिंदुस्थानांत मात्र संन्यासाची बरीच थळा आढळते. )

असो; येथवर दोन प्रकारच्या विविदिषा संन्यासाचें निरूपण केले व आतां येथून विद्वत्संन्यासाचें वर्णन कर्तव्य आहे. ब्रह्मचर्य, गृहस्थ किंवा व्रानप्रस्थ या आश्रमामध्ये वेदांताचें श्रवण केल्यामुळे ज्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा तत्त्वज्ञ पुरुषानें, चित्ताचा विक्षेप नष्ट होणें, एतद्रूप जी जीवनमुक्ति तिच्या साक्षात्करितां केलेला जो संन्यास तो विद्वत्संन्यास होय. हा संन्यासही श्रुतिस्मृति-



प्रमाणांवरून सिद्ध होतो.यांतील—(एतमेव विदित्वा मुनिर्भवति । एवं वै तमात्मानं विदित्वा ब्राह्मणाः पुत्रैषणायाश्च वितैषणायाश्च लौकैषणायाश्च व्युत्थायाथ भिक्षा-चर्यं चरन्ति । न दंडं न शिखां न यज्ञोपवीतं नाच्छादनं चरति परमहंसः) ह्या श्रुती प्रमाण आहेत. या परमात्म्यास साक्षात् जाणून विद्वान् पुरुष परमहंस होतो. या आत्म्यास साक्षात् जाणून तो विद्वान् पुत्राविषयींची इच्छा, वित्ताविषयींची इच्छा, व स्वर्गादि लोकांविषयींची इच्छा सोडून भिक्षावृत्तीचा स्वीकार करितो. परमहंस संन्यासी—दंड, शिखा, यज्ञोपवीत, व आच्छादन यांतील कशाचाही स्वीकार करित नाही. अशा अर्थाच्या आणखीं कितीतरी श्रुति आहेत. पण त्या सर्वांचे येथे प्रमाण देतां येणें शक्य नाही. यास्तव आतां आणखीं दोन तीन स्मृतिवचने येथे प्रमाण झणून देतां—

यदा तु विदितं तत्त्वं परं ब्रह्म सनातनं ।

तदैकदण्ड संगृह्य सोपवीतां शिखां त्यजेत् ॥ १ ॥

कथा-कौपीन-वासास्तु दण्डधृग्ध्यानतत्परः ।

एकाकी रमते नित्यं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ २ ॥

कपालं वृक्षमूलानि कुचैलमसहायता ।

समता चैव सर्वस्मिन्नेतन्मुक्तस्य लक्षणम् ॥ ३ ॥

यांचें तात्पर्य—जेव्हां सनातन परब्रह्माचें तत्त्वज्ञान होतें तेव्हां एका दंडाचा स्वीकार करावा व यज्ञोपवीतासह शिखेचा त्याग करावा १. जो शीत निवारणार्थ कंथा व लंगोटी हींच वस्त्रे घेतो; दंड धारण करितो; ध्यानामध्ये तत्पर असतो व सतत एकदाच फिरत रहातो त्यास देव ब्राह्मण, असें समजतात २. भिक्षा मागण्याकरितां खापर घेणें, वृक्षाच्या मुळाशीं वसतिस्थान करणें; फाटके तुटकें वस्त्र नेसणें; कोणाचेंही सहाय्य न घेणें व सर्वत्र समभाव ठेवणें हें मुक्ताचें लक्षण होय ३. असो; इत्यादि श्रुतिस्मृतींवरून विद्वत्संन्यासाची सिद्धि होते. या संन्यासाचें जीवन्मुक्ति हेंच फल आहे. या विद्वत्परमहंसाचीं चिह्ने व आचार अव्यक्त असतात. त्यामुळेच श्रुतिस्मृतिवचनांतून कोठें कोठें दंडादिकांचा अभाव सांगितलेला आढळतो व क्वचित् त्यांचा स्वीकार करावा, असेंही झटले आहे.

असो; हे जे दोन प्रकारचे संन्यास सांगितलेले आहेत त्यांतील पहिला ज्ञानजे आचाररूप विविदिषा संन्यास अन्य जन्मीं जरी कधीं केला असला

## २. परिच्छेद—जन्मांतरीय संन्यास ज्ञानोपयोगी आहे. १८१

तरी तो ज्ञानाच्या उपयोगी पडतो. कशावरून ह्याणून ह्याणाल तर सांगतो. श्रुति, इतिहास, पुराणे इत्यादि प्रमाणग्रंथांतून जनक, कहोल, अजातशत्रु इत्यादि गृहस्थांस तत्त्वज्ञान झाले, असा उल्लेख आढळतो. संन्यासावाचून तर तत्त्वसाक्षात्कार होणे शक्य नाही. या गृहस्थांनी या जन्मीं संन्यास केला असेल, असेही ह्याणणे युक्त नव्हे. तेव्हां ब्रह्मज्ञानरूपी कार्यावरून त्यांच्या पूर्वजन्मींच्या संन्यासरूपी कारणाने अनुमान होतें. आतां पूर्वी त्यांच्या उदाहरणाने या संन्यासाचा स्त्रियांनाही अधिकार आहे, असे सिद्ध केले होते. पण तो आचाररूप विविदिषा संन्यास नव्हे. तर पहिल्या प्रकारचा विविदिषा संन्यास होय, हें ध्यानांत ठेवावे ह्याणजे पहिल्या प्रतिपादनाशी हें प्रतिपादन विसंगत आहे, अशी शंका येणार नाही. किंवा हें ह्याणणे कोणास पटत नसेल तर जन्मांतरीय विविदिषा संन्यासही ज्ञानाच्या उपयोगी पडतो, हें आम्ही दुसऱ्या एका प्रबल प्रमाणावरून ठरवितों. कसें तें पहा—ज्या दिवशी वैराग्य उत्पन्न होईल त्या दिवशी पुरुषाने सर्व अंगांसह संन्यास करावा, असें विविदिषासंन्यासाचें विधान करून पुनरपि त्याच प्रकरणामध्ये (यद्यातुरः स्यान्मनसा वाचा वा संन्यसेत् ।) ह्याणजे जर हा पुरुष रोगादिकांनी अतिशय आतुर झाला असेल तर त्यानें मनानें किंवा वाणीनें संन्यास करावा, असें आतुर संन्यासाचें विधान केले आहे व त्यावरून आम्ही ह्याणतो ती गोष्ट सिद्ध होते. कारण मरणोन्मुख होऊन ज्यानें आतुर संन्यास केला आहे त्याच्या हातून त्यावेळीं श्रवणादि ज्ञानसाधनांचें अनुष्ठान होणे शक्य नाही व त्यामुळे त्यास त्या जन्मीं आत्मज्ञान प्राप्त होणेंही शक्य नाही. यास्तव तो संन्यास त्या पुरुषास दुसऱ्या जन्मींच ज्ञान प्राप्त करून देतो, असें मानल्यावाचून गत्यंतर नाही. कारण तसें न मानिल्यास आतुर संन्यासच व्यर्थ होणार आहे. बरे—“संन्यासाद्ब्रह्मणःस्थानं” ह्याणजे संन्यासामुळे ब्रह्मलोकप्राप्ति होते, असें स्मृतीनें झटलेले असल्यामुळे हा आतुरसंन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे, ह्याणून ह्याणावे तर तेंही फार वेळ टिकत नाही. कारण या आतुर संन्यासासही विरक्तीची आवश्यकता आहेच व त्याचें विधान विविदिषासंन्यासप्रकरणीं केले आहे. त्यामुळे आतुरसंन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे, असें ह्याणतां येत नाही. “संन्यासाद्ब्रह्मणः स्थानं” असें जें स्मृतिवचन आहे त्याचा अर्थ एकाचा विवक्षित संन्यासापासूनच

ब्रह्मस्थान मिळते असा नसून ते संन्यासाचे अवांतर फल होय, असे समजावे. ह्याज्ये कोणत्याही संन्यासाचे आत्मज्ञान हेच मुख्य फल आहे, या नियमास बाध येणार नाही. किंवा ते स्मृतिवचन-स्मार्त कुटीचकादि संन्यासाचे ब्रह्म-लोकप्राप्ति हे फल सांगत आहे-असे समजावे. जन्मांतरीय संन्यासाने आत्मज्ञानाची प्राप्ति होते हा सिद्धांत श्रीसर्वज्ञमहामुनींनीही संक्षेप शारीरकांत सांगितला आहे. तेथील वचन हे असे आहे.—

जन्मान्तरेषु यदि साधनजातमासीत्

संन्यासपूर्वकमिदं श्रवणादिकं च ।

विद्यामवाप्स्यति जनः सकलोऽपि यत्र

तत्राश्रमादिषु वसन्न निवारयामः ॥ १ ॥

याचा सारांश—कोणत्याही अधिकारी पुरुषाच्या हातून पूर्व जन्मीं जर संन्यासपूर्वक श्रवणादि साधने घडली असली तर तो गृहस्थादि कोणत्याही आश्रमामध्ये जरी असला तरी त्या साधनांच्या सामर्थ्याने त्यास तेथेच ब्रह्मविद्या प्राप्त होते; या ह्याणण्याचे आम्ही निवारण करित नाही. असो; यावरून जनकादिकांस पूर्व जन्मांतील विविदिषासंन्यासपूर्वक श्रवणादिकांच्या सामर्थ्याने या जन्मीं गृहस्थाश्रमामध्येच आत्मज्ञान झाले, असे मानणे अयुक्त नव्हे, असे ठरले.

पूर्वी “आत्मा वाअरे दृष्टव्यः” इत्यादि श्रुति देऊन अधिकारी पुरुषाने आत्मज्ञानाच्या प्राप्तीकरितां श्रवणादिक करावे, असे सांगितले होते. पण या श्रुतिवचनांत श्रवणादिकांचा विधि आहे, असे कित्येक मानितात व कित्येक मानीत नाही. विधि मानणे हा पक्ष विवरणाचार्यांचा आहे. विवरणाचार्य श्रीपद्मपादांचे अनुयायी असल्यामुळे त्यांचे ह्याणणे आचार्यांच्या साक्षात् परंपरेतील आहे हे निराळे सांगावयास नकोच. वाचस्पतिमिश्रांचे ह्याणणे असे की, विवेकादिसाधनचतुष्टयसंपन्न जिज्ञासु पुरुषाने केलेली श्रवणादि साधने आत्मज्ञानाची कारणे होतात, असा अन्वयव्यतिरेकावरूनच निश्चय होतो. श्रवणादि आत्मज्ञानाची साधने आहेत हे, श्रवणादि झाल्यास आत्मज्ञान हाणे व श्रवणादि न झाल्यास तेही न हाणे या अन्वयव्यतिरेकावरून ठरते. यास्तव श्रवणादिकांविषयी पूर्वोक्त वाक्यांत विधान केले आहे असे ह्याणतां येत नाही, कारण प्रत्यक्षादि प्रमाणांनी जे ज्ञात (प्राप्त) होण्यासारखे

नसेल त्याच्याविषयीच विधान संभवते. जसें यज्ञ हे स्वर्गाचें साधन आहे, हें दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें ज्ञात होण्यासारखें नाही. यास्तव त्याचें ज्ञान करून देणारें “ स्वर्गकामो यजेत ” हें वाक्य विधि वाक्य आहे. आतां श्रवणादिकांच्या योगानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो. झणजे श्रवणादिक ब्रह्मज्ञानाचें कारण आहे, ही गोष्ट या श्रुतिवचनावाचून दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त होण्यासारखी नाही, हें खरें; पण अति सूक्ष्म असल्यामुळें दुर्बिज्ञेय असलेले जे षड्ज, मध्यम, पंचम इत्यादि स्वर आहेत त्यांच्या साक्षात्काराकरितां गंधर्वशास्त्राचा अभ्यास करणें अति अवश्य आहे. झणजे गंधर्वशास्त्राचा अभ्यास हें स्वरांच्या साक्षात्काराचें कारण आहे, हें जसें अन्वयव्यतिरेकावरून निश्चित होतें त्याचप्रमाणें ब्रह्म अति सूक्ष्म असल्यामुळें अति दुर्ज्ञेय आहे आणि त्यामुळें त्याच्या साक्षात्काराचें कारण वेदांत श्रवणादि आहे, असें अन्वयव्यतिरेकावरून निश्चित होतें. अशा प्राप्त अर्थाविषयीं विधि संभवत नाही. तर श्रोतव्यः मन्तव्यः इत्यादि शब्दांतील “ तव्य ” हा प्रत्यय विध्यर्थी नसून योग्यता या अर्थी आहे. झणजे आत्मा श्रवणानें प्राप्त होण्यास योग्य आहे. किंवा श्रवण करण्यास योग्य आहे. इत्यादि प्रकारें त्या शब्दांचा अर्थ करावा.

आतां याविषयीं विवरणाचार्यांचें मत काय आहे, तें सांगतों—“ आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः० ” इत्यादि श्रुतीमध्ये आत्मदर्शना करितां साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषानें मनन व निदिध्यासन या फलोपकारी अंगांसह श्रवण करावें, असें विधान केलें आहे. मनन व निदिध्यासन हीं अंगे असल्यामुळें श्रवण हें येथें अंगी आहे. जें साक्षात् फलाचें साधन आहे, असें सांगितलेलें असतें तें अंगी होय. यालाच शेषी किंवा प्रधान असेंही झणतात व त्या अंगीच्या जवळच जें साधन अवश्य कर्तव्य झणून सांगितलेलें असतें. पण ज्याचें फल मात्र निराळें सांगितलेलें नसतें तें अंग होय. या अंगालाच शेष किंवा सहकारी असेंही झणतात. हें अंग स्वरूपोपकारी व फलोपकारी असें दोन प्रकारचें आहे. जें अंग अंगीच्या स्वरूपाच्या उत्पत्तीविषयीं उपकारक होतें तें स्वरूपोपकारी अंग होय. यासच मीमांसक सन्निपत्य—उपकारी अंग असें झणतात. जें अंग अंगीपासून उत्पन्न होणाऱ्या फलाच्या उत्पत्तीविषयीं उपकारक असतें तें फलोपकारी अंग होय. यास मीमांसक आरादुपकारी अंग झणतात आतां हीच गोष्ट उदाहरण देऊन स्पष्ट करूं या. वेदान्तशास्त्राचें

श्रवण, प्रमाणविचाररूप असल्यामुळे, ब्रह्मज्ञानरूप फलाचे तें साक्षात् साधन आहे, असें विधान केले आहे. यास्तव त्यास अंगी असें ह्याणवें. त्या श्रवण-रूप अंगीच्या जवळ ज्यांचें विधान केले आहे अशीं विवेकादि चार साधनें त्या श्रवणाचीं स्वरूपोपकारीं अंगे आहेत. कारण त्यांचें श्रवणाच्या फलाहून निराळें फल कोठेही सांगितलेलें नाहीं व तीं श्रवणाच्या स्वरूपाची उत्पत्ति करविणारी आहेत. त्याचप्रमाणें मनन व निदिध्यासन हीं साधनें अंगी जें श्रवण त्याच्या जवळ सांगितलेलीं असून त्यांचेही निराळें फल सांगितलेलें नसल्यामुळे व तीं श्रवणाच्या फालांच्या अत्यंत उपयोगीं असल्यामुळे त्यांस फलोपकारी अंगे ह्याणवें. पूर्वोक्त वचनामध्ये मनन व निदिध्यासन या फलोपकारी अंगांसह श्रवण या अंगीचें विधान केले आहे. यास्तव साधनचतुष्टय संपन्न संन्याशानें ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां मनन व निदिध्यासन या अंगांसह श्रवणरूप अंगीचें अवश्य संपादन करावें. श्रवण ब्रह्मसाक्षात्काराचें कारण आहे ही गोष्ट अन्वय व्यतिरेकावरून सिद्ध होते व तो प्रकार पूर्वी सांगितला आहे.

असो; पण श्रवण करावें, असा जो यथें विधि आहे. तो नियमविधि कीं परिसंख्याविधि आहे ? कारण तो अपूर्व विधि आहे, असें ह्याणतां येत नाहीं. तें कां ह्याणून कोणी विचारील; यास्तव अपूर्व, नियम व परिसंख्याविधीचें दिग्दर्शन करून नंतर त्याचें उत्तर देतो. “अप्राप्तार्थबोधको विधिः अपूर्व-विधिः” दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त न होणाऱ्या अर्थाचा “करावा” किंवा “करावें” अशा रीतीनें बोध करणारा जो विधि तो अप्राप्त विधि होय. जसें—“त्रीहीनप्रोक्षति” हा विधि अपूर्व विधि आहे. कारण यज्ञसंबंधी त्रीहीचें प्रोक्षण या वचनावाचून दुसऱ्या कोणत्याही प्रमाणानें प्राप्त नाहीं. अशाप्रकारचें जें जें अप्राप्त-अर्थ बोधक वाक्य असेल तें तें अपूर्व विधिवाक्य आहे, असें समजावें. मात्र या वाक्यांत करावें; द्यावें, इत्यादि प्रकारें विषयार्थाचा बोध झाला पाहिजे. “पक्षप्राप्तस्याप्राप्तांशपूरको विधिः नियमविधिः” एका पक्षीं प्राप्त असलेल्या उपायाच्या अप्राप्त अंशाचें पूरण करणारा जो विधि तो नियम विधि होय. जसें “त्रीहीन-चहन्यात्” हा नियमविधि आहे. कारण यज्ञसंबंधीं त्रीहीवरील तुष काढून नंतर त्याचा यज्ञांत उपयोग करावयाचा असल्यामुळे तें तुष कसें काढावें हा

विचार पडतो. तुष काढण्याचे दोन प्रसिद्ध उपाय आहेत. एक-त्यांस उखळांत घालून कुटणें व दुसरा नखानें सोलणें. तुष ह्मणजे धान्यावरील सालपट, कोंडा, भूस. या दोन उपायांतील कोणत्याही उपायानें इष्टार्थसिद्धि होण्यासारखी असल्यामुळें व यज्ञीय व्रीही शेर, दोन शेर इत्यादि मोठ्या परिमाणाचे नसल्यामुळें त्यांस नखांनीं सोलणें याच सुलभ उपायाची प्राप्ति होते व या प्रसंगीं अवघात ह्मणजे मुसळानें कुटणें या दुसऱ्या पक्षाची अप्राप्ति होते. पण “ व्रीहीनवह्न्यात् ” हें वाक्य या अप्राप्त अंशाचें पूरण करीत आहे. व “ व्रीहीस कुटावें ” असें ह्मटल्यानें सोलण्याची सहजच निवृत्ति होते. यास्तव हा नियम विधि होय. (उभयप्राप्तावितरव्यावृत्ति-बोधको विधिः परिसंख्याविधिः) एकाच समयीं दोन पदार्थांची प्राप्ति झाली असतां त्यांतील एका पदार्थाच्या व्यावृत्तीचा बोधक असा जो विधि तो परिसंख्याविधि होय. जसें “ इमामगृभ्णत्रशामृतस्य ” या मंत्रावरून यज्ञामध्ये घोडा व गाढव या दोघांच्याही रशनेचें ग्रहण करावें, असें प्राप्त झालें असतां “ अश्वामिधानीमादत्ते ” या वचनानें गाढवाच्या रशनेच्या ग्रहणाची व्यावृत्ति केली आहे. ह्मणजे हें वचन गर्दभरशनेच्या व्यावृत्तीचें विधान करीत असून अश्वरशनेच्या ग्रहणाचें विधान करीत नाही. कारण तिचें ग्रहण “ इमामगृभ्णः० ” इत्यादि पूर्वोक्त वचनानेंच सिद्ध आहे. यास्तव “ अश्वामिधानीमादत्ते ” हें वचन परिसंख्याविधान आहे. आतां नियमविधि व परिसंख्याविधि यांमध्ये इतरनिवृत्ति हा धर्म सारखाच आहे, हें खरें. पण नियमविधीमध्ये इतर निवृत्ति आर्थिक असते व परिसंख्याविधीमध्ये इतर निवृत्ति विधेय असते. आर्थिक ह्मणजे अर्थावरून समजणारी व विधेय ह्मणजे विधिप्राप्त; विधीनें केलेली. पूर्वोक्त नियमविधींत कुटणें व सोलणें या दोघांची प्राप्ति होती व कुटण्याचें विधान केल्यामुळें अर्थात् सोलण्याची निवृत्ति झाली. पण येथें—परिसंख्याविधींत “ इमाम० ” इत्यादि वचनावरून दोघांच्या रशनेचें ग्रहण करावें, असें प्राप्त होतें व “ अश्वामिधानीमादत्ते ” या वचनावरून केवळ गर्दभाच्या रशनेची व्यावृत्ति विधेय आहे. ह्मणजे त्या रशनेस घेऊं नये, असें विधान आहे. सारांश याप्रमाणें नियमविधि व परिसंख्याविधि यांमध्ये अतिसूक्ष्म भेद आहे.

याप्रमाणें तिन्ही विधींचें स्वरूप समजलें असतां आतां “आत्मा श्रो-  
तव्यः” हा कोणता विधि आहे, तें पाहूं या. हा नियमविधि आहे किंवा  
परिसंख्याविधि आहे, असें समजावें. कारण श्रवण अपूर्व नसल्यामुळें ह्यणजे  
तें प्रत्यक्षादि अन्य प्रमाणांनीं प्राप्त असल्यामुळें तो अपूर्वविधि होऊं शकत  
नाहीं. नियमविधि घेतल्यास साधनसंपन्न जिज्ञासूनें वेदान्तशास्त्राचेंच श्रवण  
करावें, असा अर्थ होतो व परिसंख्या विधि घेतल्यास त्याचा अर्थ—त्या  
जिज्ञासूनें वेदान्तावाचून दुसऱ्या कोणत्याही शास्त्राचें श्रवण करूं नये, असा  
होतो. ह्यणजे पहिल्या अर्थाप्रमाणें इतर शास्त्रांची व्यावृत्ति आर्थिक आहे व  
दुसऱ्या अर्थाप्रमाणें ती प्रत्यक्ष आहे.

शंका—तुम्ही नियमविधीचें जें लक्षण वर सांगितलें आहे तें “आत्म-  
श्रवण करावें” या विधीमध्ये संभवत नाही. कारण जेथें दोन साधनें प्राप्त  
असतात तेथें अप्राप्त अंशाचें पूरण करणारें वाक्य नियमविधि होतें. पण  
प्रस्तुत स्थळीं ब्रह्म वेदांतशास्त्रावाचून दुसऱ्या कोणत्याही शास्त्राचा विषय  
होत नाही. त्यामुळें वेदान्तश्रवणाविषयीं नियमविधि संभवत नाही. आतां—  
ब्रह्मसाक्षात्काराकरितां, एका पक्षीं पुराणादि अन्य अध्यात्मग्रंथांचें श्रवणही  
साधन ह्यणून प्राप्त आहे व त्याच्या निवृत्तीकरितां वेदान्त श्रवणाविषयीं  
नियमविधि संभवतो—असें ह्यणाल तर तेंही बरोबर नाही. कारण पुराणादि  
अध्यात्म ग्रंथांचें मूळ वेदान्तच आहे. त्यामुळें त्यांचें श्रवण वेदान्त श्रवणाहून  
निरालें नव्हे. तर तें सुद्धां वेदान्त श्रवणच होय. बरें, विलासी पुरुषांस  
विषयप्रधान गायन वगैरे एकापक्षीं प्राप्त आहे व त्याच्या निवृत्तीकरितां हा  
नियमविधि केला आहे असें ह्यणावें तर तेंही फार वेळ टिकत नाही. कारण  
“सुसुक्ष्म पुरुषांनीं विषयप्रधान गायनादिकांचें श्रवण करूं नये.” असा  
निषेध, श्रवणविधीहून भिन्न, असें दुसरेंच एक वाक्य करित आहे.  
एका पक्षीं द्वैतशास्त्राच्या श्रवणाची प्राप्ति आहे. यास्तव त्याची निवृत्ति क-  
र्ण्याकरितां येथें नियमविधि प्रवृत्त झाला आहे ह्यणून म्हणावें तर तें ह्यणणें  
फारसें प्रशस्त नाही. कारण द्वैतशास्त्र अद्वैतशास्त्राच्या विरुद्ध असल्यामुळें  
अद्वैत ब्रह्मज्ञानाचें तें साधनच होत नाही. आत्मा प्रत्यक्षादि प्रमाणांचा विषय  
होत नसल्यामुळें व अनेक श्रुती “ब्रह्मात्मतत्त्व मन, वाणी, शब्द इत्यादि-  
कांस गोचर होत नाही” असें कंठरवानें सांगत असल्यामुळें एका पक्षीं प्राप्त

असलेल्या प्रत्यक्षादिकांचे निवारण करण्याकरितां हा नियमविधि आहे, असेंही कोणास ह्मणतां येणार नाही. तात्पर्य कसाही जरी विचार केला तरी वेदांत-श्रवणामध्ये नियमविधि आहे, असें ह्मणणे संभवत नाही व त्याचप्रमाणें दोन साधनांचाच मुळीं अभाव असल्यामुळे त्यांतील एकाच्या निवृत्तीकरितां वेदांत-श्रवणामध्ये परिसंख्याविधि आहे, असेंही ह्मणतां येत नाही.

**समाधान**—अध्यात्म-प्रतिपादक पुराणादि ग्रंथ ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें होत नाहीत, हें तुमचें ह्मणणे आह्मांस मान्य आहे. पण ते ग्रंथ ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें आहेत, असें भ्रांतीनें समजून कोणी त्यांचें श्रवण करीत असतात व त्यांच्या दृष्टीनें तीं ब्रह्मसाक्षात्काराचीं स्वतंत्र साधनें आहेत, असें एकापक्षां होतें आणि भ्रांतीनेंच कां होईना, पण असें मानणाऱ्यांचा समूह फार मोठा आहे. यास्तव त्याची निवृत्ति करण्याकरितां वेदान्त-श्रवणामध्ये नियमविधीचा व त्याचप्रमाणें परिसंख्याविधीचा अंगीकार करणें शक्य आहे. पण एवढ्यानें ज्यांचें समाधान होत नसेल त्यांच्याकरितां आणखी एक प्रकार सांगून ठेवितों. ब्रह्मनिष्ठ गुरूवाचून स्वतंत्रपणें आपल्याच बुद्धीनें वेदांताचा विचार करूं नये, हें सुचविण्याकरितां येथें नियम व परिसंख्या-विधीचा अंगीकार केला आहे. कारण पूर्वाच्या आचार्यांनींही नियमः परिसंख्या वा विध्यर्थो हि भवेद्यतः । अनात्मादर्शनैव परात्मानमुपास्महे ॥ ” असें ह्मटलें आहे. याचा सारांश असा-श्रोतव्यः या विधिवाक्याचा नियम किंवा परिसंख्या हाच अर्थ असल्यामुळे आम्ही अनात्म वस्तूंच्या चिंतनाचा परित्याग करून केवळ परमात्म्याचेंच चिंतन करितों. तात्पर्य “श्रोतव्यः” इत्यादि विधि-वाक्य आहे, असें विवरणाचार्यांच्या मताप्रमाणें ठरतें व तेंच आह्मांसही प्राह्य आहे.

काम्य, नित्य, नैमित्तिक व प्रायश्चित्त या चार प्रकारच्या कर्मांचा विधि संभवतो. पण यांतील “श्रोतव्यः” हा विधि कोणता आहे? प्रायश्चित्त व नैमित्तिक यांच्याविषयीं तर शंकाच नाही. पण हा काम्य आहे की, नित्य आहे? अशी शंका येणें साहजिक आहे. यास्तव त्यांविषयीं शंका कशी येते तें अगोदर सांगूं. हा काम्यविधि आहे, असें ह्मणतां येत नाही. कारण (स्वर्ग-कामो यजेत) इत्यादि वाक्यांमध्ये स्वर्गादि फलाच्या उद्देशानें यागाचें विधान केलेलें जसें आढळतें तसें येथें अमुक एक फलाच्या उद्देशानें वेदान्ताचें श्रवण



करावें-असं ह्यटलेलें आढळत नाहीं.-श्रवणाचें फल जरी साक्षात् श्रुतीनें सांगितलेलें नसलें तरी रात्रिसत्रन्यायानें त्याची कल्पना करितां येते-असें ह्यणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण गृहस्थांना ब्रह्मज्ञानाची इच्छा असणें अशक्य आहे. फार काय पण ते ब्रह्मज्ञानानें उद्विग्न होत असतात. किंवा ब्रह्मज्ञानाची व त्याच्या योगानें मिळणाऱ्या मोक्षाची त्यांस अतिशय भीति वाटत असते. कारण “अपि वृन्दावने शून्ये शृगालत्वं स इच्छति । न तु निर्विषयं मोक्षं कदाचिदपि गौतम ” असें, त्यांचा अभिप्राय सुचविणारें, वाक्य आहे. याचा सारांश असा-बा गौतमा, कामी गृहस्थादि पुरुष शून्य अरण्यांत कोल्हा होण्याची इच्छा करील; पण विषयशून्य मोक्षाची इच्छा कधीही करणार नाहीं. हे कामी लोक तत्त्वज्ञाच्या समागमांत कोणी जाऊं लागल्यास “तो विघडला; खुळावला; कुळास काळिमा लावणारा निपजला; अहो तो काय आतां वेदान्ती झाला आहे; इत्यादि प्रकारें त्याची व त्याच्या बरोबर वेदान्तशास्त्राचीही कशी विटंबना करित असतात, हें व्यावहारिकांच्या कोणत्याही समाजांत गेल्यास तेथें प्रत्ययास येणारें आहे. शिवाय “वेदानिमं लोकममुं च परित्यज्या-त्मानमन्विच्छेत् । ” या श्रुतीवरूनही श्रवणाचा मुख्य अधिकार जिज्ञासु संन्याशासच आहे, असें ठरतें. या वचनाचा अर्थ असा-वेद, हा लोक व परलोक यांस सोडून आत्म्याचा शोध करावा. श्रवणावांचून शोध करितां येणें शक्य नाहीं व गृहस्थांस वेद, इहलोक व परलोक सोडा, असें ह्यटल्यास तें पटणारही नाहीं. यास्तव श्रवणाचा मुख्य अधिकार संन्याशासच आहे; या सिद्धांतास कोठेंच बाध येत नाहीं. संन्याशाकरितांच कां होईना, पण हा श्रवणविधि काम्य आहे, ह्यणून ह्यणावें तर तेंही विचाराच्या कसोटीस उतरत नाहीं. कारण काम्य कर्म न केल्यास कोणालाही दोष लागत नाहीं. पण नित्य कर्म सोडल्यास नित्यकर्माधिकारी दोषी होतो, असा नियम आहे. श्रवण हा काम्य विधि आहे, असें मानिल्यास त्या विधीनें प्राप्त जें श्रवण तें न केल्यास संन्याशास कोणत्याही प्रकारचा प्रत्यवाय लागतां कामा नये. पण तसें होत नाहीं. कारण “नित्यं कर्म परित्यज्य वेदान्तश्रवणं विना । वर्तमानस्तु संन्यासी पतत्येव न संशयः ॥ ” या वचनामध्यें-नित्यकर्म सोडून वेदान्ताचें श्रवण न करितां रहाणारा संन्याशी पतित होतो,

यांत कांहीं संशय नाही. -असें स्पष्ट झटलेले असल्यामुळे त्यास प्रत्यवायप्राप्ति होते, असें उघड होतें व त्यामुळे हा काम्यविधि आहे, असें झणतां येत नाही. बरे हा नित्य विधि आहे झणून झणावें तर तेंही संभवत नाही. कारण “यावज्जीव अग्निहोत्राचें अनुष्ठान करावें” अशा अर्थाच्या श्रुतींत जीवन-अवस्थेस निमित्त करून अग्निहोत्राचें अनुष्ठान करण्याविषयी सांगितले आहे; व त्यावरून तें नित्य आहे असें ठरतें. पण श्रवणाविषयी तसें कोणत्याही श्रुतींत सांगितलेले आढळत नाही. श्रवण हें नैमित्तिक किंवा प्रायश्चित्त कर्म आहे अशी कोणास शंकाही येणार नाही, असें वर झटले आहे खरे; पण ती कां येणार नाही तेंही स्पष्ट करून सांगतां. नैमित्तिक कर्म निमित्तामुळे प्रवृत्त होतें. अग्निहोत्राच्या गृह्यास आग लागल्यास “गृहदाहेष्टि करावी” असें विधान आहे. पण त्याची प्रवृत्ति गृहदाह हें निमित्त झाल्यासच होते. त्यावांचून होत नाही. पण तसा प्रकार या श्रवणविधीमध्ये नाही. झणजे श्रवण कोणत्याही निमित्तानें प्राप्त झालेले नाही. तसेंच तें प्रायश्चित्त कर्म आहे, असें झणतां येत नाही. कारण “जो अश्वमेध यज्ञ करितो तो ब्रह्महत्येच्या पापांतून मुक्त होतो.” या श्रुतिवचनानें ब्रह्महत्येच्या निवृत्त्यर्थे अश्वमेधयज्ञरूप प्रायश्चित्ताचें जसें विधान केले आहे तसें श्रवणाचें विधान कोणत्याही पापाच्या निवृत्त्यर्थे केलेले नाही. सारांश “श्रोतव्यः” हा विधि आहे, असें जरी झटले तरी त्या विधीनें प्राप्त जें श्रवण कर्म तें “श्रोतव्यः” या वाक्यांत कोणत्याप्रकारचें आहे हें सांगतां येत नाही व त्यामुळे श्रवणाचें विधान केले आहे, हें झणणें प्रशस्त नव्हे; याप्रमाणें शंका आली असतां तिचें समाधान करावयास पाहिजे.

श्रवण विविदिषा संन्याशास नित्य व गृहस्थास काम्य आहे, कारण-गृहस्थ पुरुषानें अग्निहोत्र, संध्या इत्यादि नित्य कर्मे न केल्यास त्यास प्रत्यवाय प्राप्त होतो-हें जसें सांगितलेले आहे. त्याचप्रमाणें विविदिषा संन्याशासही वेदान्तश्रवण न केल्यास प्रत्यवायप्राप्ति होते, असें सांगितले आहे व त्यावरून संन्याशास श्रवण नित्य आहे, असें ठरतें. याविषयी (अरुन्मुखान् यतीन् शालावृकेभ्यः प्रायच्छं) ही श्रुति प्रमाण आहे. या वचनाचा अर्थ असा-मी वेदान्तविचार न करणाऱ्या संन्याशांस मारून कुत्र्यांस समर्पण केले, हें इंद्राचें वचन आहे. याविषयी स्मृतिवचनही प्रमाण आहे. व

त्याचा उल्लेख वर शंकेमध्येच आला आहे. शिवाय “यावज्जीव अभिहोत्र ठेवावें” असें जीवनास निमित्त करून जसें सांगितलें आहे त्याचप्रमाणें “**आसुप्तेश्चामृतैः कालं नयेद्वेदान्तचिन्तया ।**” ह्यणजे विविदिषा संन्याशानें उठल्यापासून निजेपर्यंत व गुरुसमागम केल्यापासून देहत्यागकरीपर्यंत वेदान्तशास्त्राच्या विचारामध्ये काल घालवावा. त्यानें आपल्या चित्तांत कामक्रोधादि विकारांस थोडासाही अवकाश देऊं नये.—असें सांगितलें आहे. त्यावरून विविदिषा संन्याशास वेदान्त-श्रवण नित्य आहे; हें सिद्ध होतें. शिवाय आर्ह्यांच असें ह्यणत आहों; पूर्व आचार्यांना ही गोष्ट मान्य नाहीं, असेंही ह्यणतां येणार नाहीं. कारण “**त्वंपदार्थविवेकाय संन्यासः सर्व कर्मणां । श्रुत्याभिधीयते यस्मात्तत्यागी पतितो भवेत् ।**” असें सांप्रदायिक आचार्यांचें वचन आहे. याचा इत्यर्थ असा—महावाक्यामध्ये “त्वं” ह्यणजे “तूं” असें जें पद आहे त्याच्या अर्थाचा विवेक करावा ह्यणून श्रुतीनें सर्व कर्मांचा संन्यास करण्याविषयी विधान केले आहे व त्याप्रमाणें सर्व कर्मांचा त्याग करून त्वंपदार्थाचा विवेक जो करीत नाहीं तो पतित होतो. या ठिकाणीं त्वंपदाचा विवेक ह्यणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. तूं या पदाचा वाच्य अर्थ आहे अंतःकरणविशिष्ट चैतन्य व त्याचाच लक्ष्य अर्थ आहे अंतःकरणरहित प्रत्यक्-चैतन्य आणि हा भेद ध्यानांत धरून त्वंपदाचा लक्ष्यार्थ ब्रह्मरूप आहे, असें समजणें हाच त्वंपदार्थविवेक होय. हें वचन श्रीसुरेश्वराचार्यांचें असल्यामुळें व हे वार्तिककार आचार्य आपल्या प्रसिद्ध आचार्यांचें पट्ट शिष्य असल्यामुळें तें वचन सांप्रदायिक आहे व त्यामुळेच प्रमाणभूत आहे, हें निराळें सांगावयास नको. श्रीसर्वज्ञमहामुनींनीं—ही संक्षेपशारीरकांत—“**कारकस्य करणेन तत्क्षणाद्भिश्चुरेष पतितो भवेद्यथा । व्यञ्जकस्य परिवर्जनात्तथा सद्य एव पतितो भवेत्सौ**” ज्याप्रमाणें हा संन्यासी यज्ञादि कर्मांच्या अनुष्ठानानें तत्काल पतित होतो त्याप्रमाणेंच श्रवणादि न केल्यानें तत्काल पतित होतो.—असें झटलें आहे. सारांश या सर्व विवेचनावरून ज्यानें विविदिषा संन्यास केला आहे अशा जिज्ञासू श्रवण नित्य आहे व अशा नित्य श्रवणाचें विधान करणारें “**आत्मा चाऽरे द्रष्टव्यः भोतव्यः**” इत्यादि वाक्य विविदिषा संन्याशास उद्देश्य नित्यविधिविषय आहे, असें ठरते. पण तेंच वाक्य गृहस्थास उद्देश्य

काम्यश्रवणाचें विधान करीत असतें. जें कर्म केलें असतां फल मिळतें व न केल्यास प्रत्यवाय लागत नाही तें काम्य कर्म होय. स्वर्गाची इच्छा असून त्याच्या ज्योतिष्टोमरूप साधनाचें अनुष्ठान केल्यास पुरुषास स्वर्ग-प्राप्ति होते व न केल्यास दोष लागत नाही, असा नियम असल्यामुळें ज्याला स्वर्गाची इच्छा असते तो ज्योतिष्टोमयाग करितो व ज्याला नसते तो करीत नाही. त्याचप्रमाणें ज्या गृहस्थास ब्रह्मज्ञानाची इच्छा असेल त्यानें वेदांतश्रवण करावें. ज्याला त्याची इच्छा नसेल त्यानें करूं नये. पण तें न केल्यास कोणत्याही प्रकारच्या प्रत्यवायाची प्राप्ति होत नाही. यास्तव गृहस्थांकरितां वेदान्तश्रवण काम्य आहे. आतां-विवेकादि साधनचतुष्टयसंपन्न पुरुषासच ब्रह्मज्ञानाची इच्छा होणें शक्य आहे, पण गृहस्थ साधनचतुष्टय-संपन्न असणें असंभवनीय असल्यामुळें त्याला ब्रह्मजिज्ञासा होणें शक्य नाही व त्यामुळें त्याच्या करितां श्रवण काम्य आहे हें ह्मणणें युक्त दिसत नाही, असें कदाचित् कोणी ह्मणेल; तर त्याचें समाधान असें-सर्वच गृहस्थ विषय-लंपट असतात, असें नाही. त्यांच्यातील बरेचसे जसे अगदीं बहिर्मुख असतात तसे कांहीं अंतर्मुखही असतात. ह्मणजे कांहीं भाग्यवान् गृहस्थ निष्काम होऊन नित्य व नैमित्तिक कर्म करितात व तींही ईश्वरार्पण करितात. त्यामुळें त्यांचें अंतःकरण शुद्ध होतें; सात्त्विकभाव वाढतो; गुरू, देव व वेदवाक्य यांच्याठायीं निःसीम भक्ति जडते व श्रद्धा वाढते. त्यामुळें शेवटीं तो साधनसंपन्न होऊन त्यालाही ब्रह्मजिज्ञासा होते. ब्रह्म-जिज्ञासा ह्मणजे ब्रह्मास जाणण्याची इच्छा. अशा गृहस्थांकरितां वेदान्तश्रवण काम्य आहे. कारण असें न मानिल्यास गृहस्थाश्रमामध्येच ज्यांस ब्रह्म-साक्षात्कार झाला आहे अशा पुरुषांस जीवन्मुक्तीकरितां श्रुतिस्मृतीनें जो विद्वत्संन्यास सांगितला आहे तो व्यर्थ होईल. शिवाय ईश्वराचा ज्यांच्यावर अनुग्रह आहे, असे कांहीं भाग्यवान् गृहस्थ आपल्या आश्रमास विहित असलेलीं नित्य कर्म श्रद्धापूर्वक करीत असूनही वेदान्तश्रवणामध्ये अतिशय आसक्त असतात, असा अनुभवही आहे. असो; संन्यासाचे-विविदिषा व विद्वत्-असे दोन प्रकार आहेत; हें पूर्वीं सविस्तर सांगितलें आहे. त्यावरून विद्वत्संन्यास विविदिषासंन्यासाहून भिन्न आहे हें ठरतेंच. पण त्याचे अधिकारी, फळ व साधन हीं भिन्न भिन्न असल्यामुळेंही ते दोन भिन्न संन्यास आहेत

असें सिद्ध होतें. विविदिषा संन्यासाचा अधिकारी असतो जिज्ञासु व विद्वत्संन्यासाची अधिकारी असतो तत्त्ववेत्ता. विविदिषासंन्याशाचें फल आहे तत्त्वज्ञान व विद्वत्संन्यासाचें आहे जीवन्मुक्ति. विविदिषासंन्याशास तत्त्वज्ञानाकरितां श्रवण हें साधन अनुष्ठेय असतें व विद्वत्संन्याशास जीवन्मुक्तीकरितां मनोनाश, वासनांचा क्षय इत्यादि साधनांचें अनुष्ठान कर्तव्य आहे. यावरून हे दोन्ही संन्यास भिन्न आहेत, हें निश्चित होतें. आतां जीवन्मुक्तीच मुळीं मिळणें शक्य नाहीं. कारण तिच्या अस्तित्वाविषयीं कांहीं प्रमाण नाहीं, झणून झणावें तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण तिच्या विषयीं स्वानुभव हेंच प्रमाण आहे. श्रुति, स्मृति, इतिहास व पुराण यांमध्येही तिचा उल्लेख आहे. याविषयीं पुढें विवेचन व्हावयाचें आहे. करितां येथें विस्तार करीत नाहीं. सारांश गृहस्थाश्रमामध्येच ज्यांस तत्त्वसाक्षात्कार झाला आहे अशा गृहस्थांकरितां विद्वत्संन्यासाच्या अनुरोधानें श्रवणविधि काम्य आहे, असेंच झटलें पाहिजे.

शिवाय वेदान्तश्रवणानें गृहस्थादिकांस फार मोठें पुण्य लागतें, असें शास्त्रानें सांगितलें आहे. कोठें झणून झणाल तर सांगतां. दिने दिने तु वेदान्त-श्रवणाद्भक्तिसंयुतात् । गुरुशुश्रूषया लब्धात्कृच्छ्राशीतिफलं लभेत ॥ झणजे प्रतिदिनीं भक्तियुक्त गुरुशुश्रूषेमुळें प्राप्त झालेल्या वेदातांचें श्रवण केल्यास त्या श्रोत्यास ऐशीं कृच्छ्रांचें फल मिळतें. वेदान्त श्रवण न केल्यास प्रत्येवाय लागत नाही हें खरें आहे. पण ज्याला आत्मज्ञान नसतें त्याची मोठी हानी होते, असें श्रुत्यादि प्रमाणग्रंथांत सांगितलें आहे. त्यावरून गृहस्थादिकांनीं आत्मज्ञान अवश्य संपादन करावें, असें ठरतें.

कांहीं आचार्य याविषयीं असें झणतात—वेदान्ताच्या श्रवणाचा अधिकार विवेकादिसाधनचतुष्टयसंपन्न संन्याशासच आहे. गृहस्थांस त्या श्रवणाचा अधिकार मुळांच नाहीं. उपनिषदांतून याज्ञवल्क्य, जनक इत्यादि गृहस्थांस तत्त्वज्ञान झालें होतें, असा उल्लेख आहे खरा. पण त्या उपनिषदांतील उपाख्यानांचें तात्पर्य ब्रह्मात्मबोधामध्ये आहे. स्वतः त्या उपाख्यानामध्ये नाहीं. यास्तव आम्ही असें झणतो कीं, श्रुति व आचार्य यांच्या वचनांवरून संन्यास-आश्रम हें श्रवणाचें अंग आहे, असें सिद्ध होतें व अंगावांचून अंगीची सिद्धि कधींही होत नाहीं; असा नियम आहे. तेव्हां साधनसंपन्न संन्याशा-वांचून दुसऱ्या कोणाचाही श्रवणाविषयीं अधिकार नाहीं. आतां श्रुति व

आचार्य यांची अशा प्रकारची वचने कोठे आहेत, ह्याचून ह्याच तर सांगतां.  
 “ब्रह्मसंस्थोऽमृतत्वमेति” ह्याजे सर्व लौकिक-वैदिक व्यापार सोडून  
 केवळ ब्रह्मपरायण होऊन राहिलेला जो ब्रह्मसंस्थ पुरुष असतो; त्यालाच  
 मोक्षाची प्राप्ति होते; अशा अर्थाच्या श्रुतीचें व्याख्यान करितांना  
 श्रीभाष्यकारांनीं संन्याशासच ब्रह्मनिष्ठेचा अधिकार आहे, असें सिद्ध केलें आहे.  
 त्याचप्रमाणें श्रीसुरेश्वराचार्यांनींही “त्यक्ताशेषक्रियस्यैव संसारं प्रजि-  
 हासतः । जिज्ञासोरेव चैकात्म्यं त्रय्यन्तेष्वधिकारिता ॥” असें  
 झटलें आहे. याचा भावार्थ असा—ज्यानें संपूर्ण क्रियांचा त्याग केला  
 आहे व जो संसार दुःखरूप आहे, असें समजून त्याचा त्याग  
 करण्याची इच्छा करित आहे, अशा जिज्ञासूचाच वेदान्तामध्ये अ-  
 धिकार आहे आणि त्यासच आत्मा व ब्रह्म यांच्या ऐक्याचें ज्ञान होतें.  
 तसेंच अतः संन्यस्य कर्माणि सर्वाण्यात्मावबोधतः । हित्वा-  
 ऽविद्यां धियैवेयात्तद्विष्णोः परमं पदम् ॥ वेदानिमं लोकममुं च  
 परित्यज्यात्मानमन्विच्छ । अर्शा श्रुतिवचने आहेत. यांचा अर्थ—  
 सर्व कर्मांचा संन्यास करून आत्मज्ञानाच्या योगानें अविवेचाही परित्याग  
 केल्यावर त्या अधिकारी पुरुषास मोक्षरूप विष्णूच्या परम पदाची प्राप्ति  
 होते. वेदानें ज्यांचें प्रतिपादन केलें आहे अशा अभिहोत्रादि कर्म-समूहास  
 सोडून व त्याचप्रमाणें इह लोक व परलोक यांचा परित्याग करून तूं  
 आत्म्याच्या प्राप्तीची इच्छा कर. या सर्व प्रमाणांवरून संन्याशासच श्रव-  
 णाचा अधिकार आहे, असें ठरतें व त्यामुळें श्रवण संन्याशास नित्य  
 आहे व गृहस्थास काम्य आहे हें ह्याणें संभवत नाहीं. यास्तव ज्याप्रमाणें  
 गृहस्थांस अभिहोत्र नित्य व काम्यही असतें तसेंच संन्याशासही श्रवण  
 नित्य व काम्यरूप आहे असें समजावें. ह्याणजे वर सांगितलेल्या आचार्यांच्या  
 वचनाशी व श्रुतीशीं विरोध येणार नाहीं.

पूर्वीं वैराग्याचे अपर व पर असे दोन प्रकार आहेत असें सांगितलें  
 होतें. व त्यांतील अपर वैराग्याचें निरूपण करून त्याच्या कामि-अधिक  
 प्रमाणाप्रमाणें संन्याशांचेही भेद कसे होतात तें सांगितलें व प्रसंगोपात  
 श्रवणादि विधींचाही विचार केला. आतां पर वैराग्याचें निरूपण करितां.  
 “गुणेषु वैतृष्यं परवैराग्यं” सत्त्व, रज व तम या तीन गुणांच्या

परिणामरूप अशा या लोकच्या व परलोकच्या सर्व विषयांविषयीं निस्तृष्ण होणें हेंच पर वैराग्य होय. याविषयीं भगवान् पतंजलींनींही ( तात्परं पुरुषख्यातेर्गुणवैतृष्ण्यं ) असें ह्मटलें आहे. या योगसूत्राचा अर्थ असा-प्रत्यक्-आत्म्याच्या ज्ञानानें या साधकास गुणपरिणामरूप सर्व विषयांविषयीं कंटाळा येणें ह्मणजे ते नकोत, असें वाटणें हेंच पर वैराग्य होय. हें वैराग्य निर्विकल्प समाधीचें अंतरंग साधन आहे, याविषयींही पतंजलींचें सूत्र आहे तें असें-तीव्रसंवेगानामासन्नः समाधिः । ह्मणजे त्या पर वैराग्ययुक्त पुरुषास असंप्रज्ञात समाधि त्वरित प्राप्त होते. सारांश ऐहिक व पारलौकिक विषयांविषयीं काकविष्टेप्रमाणें निरिच्छ होणें हेंच पर वैराग्याचें लक्षण आहे.

येथवर विषयांतर करून प्रासंगिक प्रकरणाचें निरूपण केलें. आतां पुनरपि प्रकृत विषयाकडे वळतो. शब्द-तात्पर्यांविषयीं वर निरूपण चाललें होतें व वेदान्त वाक्यांच्या तात्पर्यांचा निर्णय उपक्रमोपसंहारादि सहा लिंगांवरून होतो, इतकें सिद्ध झालें होतें. त्या तात्पर्यबोधक सहा लिंगांचाही सविस्तार विचार होऊन गेला आहे. तीं सहा लिंगें वेदांत वाक्यांच्या तात्पर्यांचा निर्णय करण्यापुरतीच उपयोगाचीं आहेत असें नाही, तर कर्मकांडाच्या वाक्यांच्या तात्पर्यांचा निर्णयही त्यांच्यावरूनच होतो आणि अशा प्रकारच्या तात्पर्यांची अनुपपत्ति हेंच लक्षणेचें बीज आहे. ह्मणजे शब्द किंवा वाक्य यांचें तात्पर्य वाक्यार्थाशीं किंवा प्रकरणाशीं न जुळणें हेंच लक्षणेचें उत्पादक आहे. अर्थात् तात्पर्य न जुळल्यामुळें लक्षणा करावी लागते. तात्पर्य अनुपपन्न कसें होतें हें त्या त्या लक्षणेच्या निरूपणप्रसंगीं सांगितलेंच आहे.-एका पदाच्या अर्थाचा दुसऱ्या पदाच्या अर्थाशीं संबंध ( ह्मणजे अन्वय ) अनुपपन्न होणें ( ह्मणजे न जुळणें ) हेंच लक्षणेचें बीज आहे. जसें-“ गंगेवर गवळ्याचा वाडा ” या उदाहरणांत गंगापदाच्या शक्य अर्थाशीं “ गवळ्याचा वाडा ” या शब्दाच्या अर्थाचा अन्वय न झाल्यामुळेंच गंगापदाची तीराचे ठायीं लक्षणा करावी लागते. या न्यायानें सर्वत्र अन्वयानुपपत्ति हेंच लक्षणेचें बीज ठरवावें-असें न्यायशास्त्रकार ह्मणतात. पण तें त्यांचें ह्मणणें आहांवें वेदान्त्यांस संमत नाही. अन्वयाची अनुपपत्ति हेंच जर सर्वत्र लक्षणेचें बीज मानिलें तर कोणा ग्रथिधारक पुरुषास भोजन घालण्याच्या उद्देशानें “ यष्टीचा प्रवेश करीव ” असें आप्तानें

## २. परिच्छेद—लक्षणा पद व वाक्य यांत असते. १९६

उच्चारिलेलें वाक्य ऐकून ऐकणारा त्या यष्टिपदाची लक्षणा पुरुषांमध्ये जी करीत असतो ती अनुपपन्न होईल. कारण प्रवेश करविणें या क्रियेशीं पुरुषांचा जसा अन्वय होतो तसा यष्टींचाही होऊं शकतो. झणजे अन्वय होत नसल्यास लक्षणा करावी लागते हें झणणें येथे लागू पडत नाही. तर यष्टीच्या प्रवेशामध्ये येथें वक्त्याचें तात्पर्य नसल्यामुळें व प्रकरण भोजनाचें असल्यामुळें यष्टि या शब्दाचा प्रवेशक्रियेशीं जरी अन्वय होत असला तरी तो सोडून त्याची पुरुषामध्ये लक्षणा करावी लागते. यास्तव “अन्वयाचीं अनुपपत्ति लक्षणेंच बीज आहे” हें झणणें सर्वत्र लागू पडत नसल्यामुळें तात्पर्यानुपपत्ति हेंच लक्षणेंच बीज आहे, असें ठरविलें पाहिजे. हें बीज सर्व प्रकारच्या लक्षणांमध्ये लागू पडतें. तसेंच नैयायिक शक्तिवृत्तीप्रमाणें लक्षणावृत्तीही केवळ पदामध्ये असते, असें मानितात. लक्षणा-वृत्ति वाक्यामध्ये असते हें मीमांसकांचें झणणें त्यांस मान्य नाही. यास्तव त्याविषयीं आमचें झणणें काय आहे, तें सांगतां.

लक्षणा केवळ पदामध्येच होते, असें नाही. तर ती वाक्यामध्येही होते. कर्शा झणून विचाराल तर सांगतां “गंभीर नदीवर गवळीवाडा आहे” या पदसमूहरूप वाक्याची तीराचे टाची लक्षणा होते, असें आह्मांस मान्य आहे. आणि लक्षणा वाक्यामध्येही होते, असें मान्य असल्यामुळें, अर्थवाद वाक्यांची स्तुतीमध्ये लक्षणा होते—असें झणतां येतें. विधिवाक्यावरून प्राप्त अर्थाची स्तुति करणारे जें वाक्य त्यास अर्थवाद-वाक्य झणावें. जसें “वायव्यं श्वेतमालभेत भूतिकामः” हें विधिवाक्य आहे. कारण या वाक्यांत—ज्यास ऐश्वर्याची इच्छा असेल त्याजें वायु ही आहे देवता ज्याची अशा शुभ्र पशूचें आलभन करावें—असें विधान केलें आहे व त्याच्या पुढेंच “वायुवै क्षेपिष्ठा देवता” झणजे वायुही मोठी वेगवाली देवता आहे, असें झटलें आहे. यास्तव हें वाक्य अर्थवाद-वाक्य आहे व त्याची लक्षणा विधि-वाक्यानें प्राप्त जो-श्वेत पशूचें आलभनरूप-अर्थ त्याच्या स्तुतीमध्ये लक्षणा होते. गुणी पदार्थातील गुणांचें वर्णन करणें हीच स्तुति होय; हें प्रसिद्ध आहे. आतां पदामध्येच लक्षणा असते, वाक्यामध्ये नसते, असें झटल्यास अर्थवाद वाक्यांतील एका पदाच्या लक्षणेंच स्तुतिरूप अर्थाचा बोध होऊन दुसरीं पदे व्यर्थ होतात. यास्तव त्या पदसमूहरूप वाक्याचीही, स्तुतीमध्ये लक्षणा मानिली पाहिजे. “गंभीर नदीवर गवळी वाडा”



या लौकिक वाक्यांतील गंभीर व नदी या दोन पदांच्या समुदायरूप वाक्याची तीरावर लक्षणा होते; हें वाचकांच्या लक्षांत आलेच असेल. अंशो; याप्रमाणें वाक्यामध्ये लक्षणा होत असल्यामुळेच मीमांसकांनी अर्थ-वाद वाक्यांची विधिवाक्यांशी पदैकवाक्यता मानिली आहे. आकांक्षेमुळे पदाचा विधिवाक्यांशी अन्वय होणें हीच पदैकवाक्यता होय. अर्थवाद वाक्यें एक पदरूप नसतात तर पदांच्या समूहरूप झणजे वाक्यरूप असतात, हें खरें आहे. पण तीं अर्थवाद वाक्यें स्तुतिरूप एका पदार्थाचा बोध कर-विणारी असल्यामुळे त्यांस पदस्थानीय ह्मटले जातें व अशा पदरूप अर्थ-वादाची जी विधिवाक्यांशी एकवाक्यता तीच पदैकवाक्यता होय. “वायव्यं श्वेतं०” इत्यादि विधिवाक्यांशी “वायुवै क्षेपिष्ठा०” इत्यादि अर्थवादवाक्याची पदैकवाक्यताच आहे. आणि ज्या वाक्यांचें आपल्या आपल्या अर्थामध्ये तत्पर्य असतें त्या वाक्यांचा अंग-अंगीभाव असल्यामुळे जी त्यांची एक-वाक्यता होते ती वाक्यैकवाक्यता होय. जसे “दर्शपूर्णमासाभ्यां स्वर्गका-मो यजेत ” झणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें दर्शपूर्णमास यास करावा. या वाक्यांत दर्शपूर्णमास नामक अंगी यज्ञाचें विधान केलें आहे व पुढें त्याचप्रकरणामध्ये “समिधो जयति ” झणजे समिधांचा होम करितो; या वाक्यांत अंगयज्ञाचें विधान केलें आहे. अंगी-यागास अंग-यागाची अवश्य अपेक्षा असते. यास्तव या दोन वाक्यांची एकवाक्यता-समिधादिक अंगयाग-युक्त दर्शपूर्णमासरूप अंगी याग करावा-अशी होते व अशा रीतीनें अंग-बोधक वाक्याची अंगिबोधक वाक्यांशी एकवाक्यता होणें याचेंच नांव वाक्यैक-वाक्यता होय. अथवा पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें तात्पर्यज्ञान वाक्यार्थ-ज्ञानाचें जसें कारण होतें तसेंच अवांतर वाक्याचें अर्थज्ञानही महावाक्याच्या अर्थज्ञानाचें कारण होतें. कारण अवांतर वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान झाल्यावाचून महावाक्यांच्या अर्थाचें ज्ञान होत नाहीं. अवांतर वाक्य म्हणजे मुख्य किंवा महावाक्याहून भिन्न असें वाक्य.—सारांश, शक्ति व लक्षणा या दोन्ही वृत्तींचें, आकांक्षेचें, योग्यतेचें, आसत्तांचें, तात्पर्याचें व अवांतर वाक्याच्या अर्थाचें ज्ञान वाक्यार्थाचें सहकारी असतें, आणि या सर्व सहकारी ज्ञानांनीं संपन्न असलेलें वाक्य परोक्ष व अपरोक्ष शब्दप्रमेचें उत्पादक होतें. म्हणजे अशा प्रकारच्या वाक्यापासून परोक्ष व अपरोक्ष

शान्दप्रमा होते. जें वाक्य परोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करीत असतें तें, परोक्ष-प्रमोत्पादक वाक्य होय. जसें—“ स्वर्गकामो यजेत । सदेव सोम्य इदमप्र असीत् । दशमोऽस्ति । म्हणजे ज्याला स्वर्गाची इच्छा असेल त्यानें यज्ञ करावा. हे प्रियदर्शन श्वेतकेतो ! हें जग, सृष्टीच्यापूर्वी सद्रूपच होतें. तुमच्यांतील दहावा मनुष्य आहे. हीं वाक्यें परोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करीत असल्यामुळें परोक्षप्रमोत्पादक आहेत. या उदाहरणाकारितां दिलेल्या वाक्यांतील पहिलें वाक्य कर्मकांडमय वेदांतील; दुसरें उपनिषदांतील व तिसरें लौकिक आहे. पहिल्यांत परोक्ष स्वर्गाचें, दुसऱ्यांत परोक्ष सत्-रूप ब्रह्माचें व तिसऱ्यांत परोक्ष दहाव्या पुरुषाचें प्रतिपादन केलें आहे. पण अर्थामध्यें परोक्षपणा कसा असतो हें आतां स्पष्ट करून सांगतां. ( योग्यविषयस्थानावृतसंवित्तादात्म्याभावः परोक्षत्वं ) म्हणजे योग्य विषयाचें अनावृत साक्षी-चैतन्याशीं तादात्म्य न होणें यासच परोक्षत्व म्हणतात. अनावृत साक्षी-चैतन्य म्हणजे अज्ञानाच्या आवरणानें रहित असें साक्षीचैतन्य. जसें स्वर्गादि योग्य विषयांचें आवरणशून्य साक्षीशीं तादात्म्य होत नाहीं. यास्तव त्या स्वर्गादि विषयांस परोक्ष म्हणतात. ज्या वेळीं अंतःकरणवृत्ति, समोर असलेल्या कागद, लेखणी, दौत इत्यादि पदार्थांच्या आकाराचीं होत नाहीं त्या वेळीं त्या योग्य विषयांचें अनावृतसाक्षीशीं तादात्म्य होत नसल्यामुळें ते पदार्थही परोक्ष असतात. म्हणजे त्यांसही परोक्ष म्हणतात. असो; या परोक्षाच्या लक्षणांत विषयास योग्य हें विशेषण दिलें आहे. त्यामुळें प्रत्यक्ष ज्ञानास योग्य नसलेल्या धर्म व अधर्म यांचे ठायीं लक्षणाची जी अव्याप्ति होत होती तिचें निवारण झालें. कारण लक्ष्याच्या कांहीं भागांत न रहाणें हें अव्याप्त लक्षणाचें चिह्न होय. धर्म व अधर्म यांचें अनावृत साक्षीचैतन्याशीं तादात्म्य आहे; पण ते प्रत्यक्ष-योग्य नाहींत. यास्तव योग्य हें विशेषण विषयास दिलें असतां धर्म व अधर्म यांच्याठायीं परोक्षत्व संभवतें. कारण जे प्रत्यक्ष योग्य पदार्थ असतील त्यांचें अनावृतसाक्षीशीं तादात्म्य न होणें हेंच त्यांचें परोक्षत्व असल्यामुळें प्रत्यक्षास योग्य नसलेल्या धर्माधर्मांचें साक्षीशीं जरी तादात्म्य असलें तरी त्यांच्या परोक्षत्वास बाध येत नाहीं. कारण साक्षीशीं तादात्म्य एवढा एक धर्म जरी त्यांच्या ठायीं असला तरी प्रत्यक्ष-योग्यत्व हा परोक्षत्वाची हानि करणारा दुसरा धर्म त्यांच्या ठायीं नसल्यामुळें

त्यांच्या परोक्षत्वाची हानि होत नाही. ह्यणजे धर्म व अधर्म हेही परोक्षच होत. अर्थात् परोक्षाच्या लक्षणावर, योग्य हें पद न घातल्यामुळे, जो अव्याप्ति ( ह्यणजे धर्माधर्मातील परोक्षापणामध्ये न राहणें हा ) दोष येत होता तो नाहीसा झाला. असा परोक्ष अर्थ, प्रमेचा विषय असणें, हेंच प्रमा-ज्ञानांतील परोक्षत्व होय. जसे-स्वर्ग आहे; हा धार्मिक आहे; हा अधार्मिक आहे; तुमच्यातील दहावा आहे; इत्यादि वाक्यांवरून उत्पन्न होणारें जें प्रमाज्ञान त्याचा विषय-स्वर्ग, धर्म, अधर्म व दहावा-आहे व अशा रीतीने ज्ञानाचा विषय परोक्ष असणें हेंच त्याचे परोक्षत्व होय. किंवा विषय-चैतन्याहून प्रमाणचैतन्याने भिन्न असणें हाच त्या प्रमाज्ञानांतील परोक्षपणा होय. जसे-  
“ स्वर्ग आहे ” इत्यादि वाक्यांवरून उत्पन्न झालेले वृत्ति-अवच्छिन्न प्रमाणचैतन्य स्वर्गादि विषय-अवच्छिन्न चैतन्याहून भिन्न आहे. ह्यणजे ज्याप्रमाणें हा कागद असें कोणी म्हटलें असतां, तें वाक्य कार्णी पडतांच ऐकणारा त्याच्या कडे पहातो व त्या बरोबर प्रमातु-चैतन्य प्रमाण-चैतन्य व विषय चैतन्य हीं तिन्हीं चैतन्ये एकरूप होतात त्याप्रमाणें “ स्वर्ग आहे ” हें वाक्य ऐकतांच होत नाही. कारण त्या वाक्यावरून उत्पन्न होणारी जी वृत्ति तिच्यातील चैतन्य स्वर्ग या पदार्थानें मर्यादित झालेल्या चैतन्याशीं तादात्म्य पावत नाही. हाच त्या स्वर्गादिकांविषयींच्या ज्ञानांतील परोक्षपणा होय. अनुमिति इत्यादि दुसऱ्या ज्ञानामध्येही असाच परोक्षपणा असतो. परोक्ष ज्ञानामध्ये अंतःकरणाची वृत्ति विषयप्रदेशीं जात नाही. तर ती अंतःकरणा-मध्येच रहात असते. त्यामुळे विषय व वृत्ति या चैतन्याच्या उपाधि भिन्न भिन्न स्थळीं असल्यामुळे त्यांनीं मर्यादित झालेल्या चैतन्याचाही अमेद होत नाही.

जें वाक्य अपरोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करणारें असतें तें अपरोक्ष प्रमोत्पादक होय. जसे-तूं दहावा आहेस; तें तूं आहेस इत्यादि वाक्ये अपरोक्ष अर्थाचें प्रतिपादन करणारी असल्यामुळे अपरोक्ष प्रमोत्पादक आहेत. पण अपरोक्ष म्हणजे काय हें अगोदर समजलें पाहिजे. यास्तव अपरोक्षत्वाचें लक्षण सांगतां-“ योग्यविषयस्यानावृतसंवितादात्म्यं अपरोक्षत्वं ” ह्यणजे प्रत्यक्षास योग्य अशा विषयाचें आवृत न झालेल्या साक्षि चैतन्याशीं तादात्म्य झणें, हेंच अपरोक्षत्व होय. जसे-हा कागद आहे, असें समजलें असतां

वृत्ति कागदाच्या आकाराची होते व त्यामुळे कागदाने मर्यादित झालेल्या चैतन्याचा अनावृत साक्षी-चैतन्याशी भेद होतो. हाच त्या कागदाचा अपरोक्षपणा होय. आतां वर सांगितल्याप्रमाणे धर्म व अधर्म यांचे अज्ञानाने आच्छादित न झालेल्या चैतन्याशी तादात्म्य झालेले असते हे खरे; पण लक्षणांमध्ये विषयास योग्य हे विशेषण दिलेले असल्यामुळे व धर्माधर्म प्रत्यक्ष योग्य नसल्यामुळे लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. लक्षणाने अलक्ष्यामध्ये असणे हीच त्याची अतिव्याप्ति होय. येथे लक्ष्य आहे अपरोक्षत्व; लक्षण आहे योग्यविषयाचे अनावृत साक्षितादात्म्य. आणि अलक्ष्य आहे परोक्षत्व. योग्य हे विशेषण लक्षणांत नसते तर अनावृत साक्षितादात्म्य हा गुण धर्माधर्मादिकामध्येही असल्यामुळे त्यांच्या ठिकाणीही लक्षण जाते व त्यांसही अपरोक्ष ह्मणण्याचा प्रसंग येतो. पण वस्तुतः ते आहेत परोक्ष ह्मणजे अलक्ष्य. पण योग्य असे, विषयास विशेषण दिल्याने ती अतिव्याप्ति टळते. वेदान्त-सिद्धान्ताप्रमाणे पाहूं गेल्यास एक चैतन्यच नित्य अपरोक्ष आहे; असा निश्चय होतो, व त्यामुळे साक्षिचैतन्य अनावृत आहे व विषयचैतन्य आवृत आहे, असा भेद करणे उचित नव्हे हे खरे. पण विषय अंतःकरण इत्यादि उपाधींच्यामुळे तो भेद होतो; स्वाभाविक नव्हे; असे वर सांगितलेच आहे. कागद, लेखणी, शब्द, गंध इत्यादि विषयांविषयी संशय अनवभास, विपर्यय होतात, असा अनुभव येतो व अंतःकरण ही ज्याची उपाधि आहे त्या साक्षिचैतन्याविषयी संशय कोणासही येत नाही. त्यामुळे विषयचैतन्य आवृत असते व साक्षिचैतन्य अनावृत असते, असे ह्मटले आहे. एकाद्या समोर असलेल्या पदार्थाविषयी “ हा अमुक आहे कीं अमुक ” असे वाटणे हा संशय होय. जसे-समोर खांब आहे. पण अंधकारादि निमित्तांमुळे त्याचे स्पष्ट ज्ञान न होतां हा खांब आहे कीं, दुसरा कोणी (चोर) आहे, असे वाटणे हा संशय होय. अनवभास ह्मणजे न भासणे; जगामध्ये असंख्य पदार्थ आहेत. फार लांब कशाळा ? पण आपण ज्या घरांत रहातो तेथेही आपल्या आसपास अनेक पदार्थ आहेत. पण त्यांचे ज्ञान अह्यांस एकसारखे कधीच होत नाही. तर ज्यावेळी आपण त्यांच्या ज्ञानाविषयी वृत्तिद्वारा प्रयत्न करितो तेव्हां त्यांचे आह्यांस ज्ञान होते. व तेही फारवेळ टिकते, असे नाही. तर दुसरी वृत्ति उत्पन्न झाली

कीं, तें पार कोठें नाहीसं, होतें. अर्थात् ज्यावेळीं पदार्थांच्या आकाराची वृत्ति नसते त्यावेळीं त्यांचा अनवभास होतो. तसाच विषयांचा विपर्यय ह्मणजे तो एक प्रकारचा असतां दुसऱ्या प्रकारचा भासणें. ह्मणजे पुढें दोरी असतांना तो साप आहे, असा भास होणें. असो; हे दोष विषयांचे ठायींच प्रतीत होतात. चैतन्याचे ठायीं ते कधींच आढळत नाहीत. संशयादि तानि दोष अज्ञानाचीं कार्ये आहेत, हें प्रसिद्ध आहे. यास्तव जेथें संशयादि आढळतात तेथेंच अज्ञानाचें आवरण आहे व जेथें ते आढळत नाहीत तेथें अज्ञानाचें आवरण नाही, असें ह्मणणें उचितच आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळें विषयचैतन्यास आश्रित चैतन्य व साक्षिचैतन्यास अनावृत चैतन्य ह्मणतात. शिवाय साक्षिचैतन्य अनावृत आहे असें ह्मणण्यास आपणां एक सबल कारण आहे. तें जर अनावृत नसतें ह्मणजे विषयचैतन्याप्रमाणें तेंही जर अज्ञानानें आवृत असतें तर जगांतील कोणत्याही वस्तूचें भान झालें नसतें. ह्मणजे जग हा आंधळ्यांचा बाजार झाला असता. कारण साक्षिचैतन्यासही आवृत मानल्यावर जगांतील पदार्थांचें प्रकाशन करणारेंच कोणी रहात नाही. यास्तव साक्षिचैतन्यास अनावृत मानण्यांतच राहाणवणा आहे.

परोक्ष व अपरोक्ष या दोन्ही शब्दांच्या लक्षणांत व पूर्वीही पुष्कळ वेळां तादात्म्य हा शब्द आला आहे. पण त्याचा अर्थ व्हावा तसा स्पष्ट झालेला नाही. प्रथम परिच्छेदांत थोडासा उल्लेख केला आहे. पण त्याचा अधिक बांगल्यारीतीनें बोध होण्याकरितां येथें विस्तार करितों. “तद्विभ्रत्वे सति तदभिन्नसत्ताकत्वं तादात्म्यं” एक पदार्थ दुसऱ्या पदार्थाहून भिन्न आहे, असें तर वाटतें; पण त्याची सत्ता त्या दुसऱ्या पदार्थांच्या सत्तेहून भिन्न नसते; असा प्रकार असणें हेंच त्या दोघांचें तादात्म्य होय. जसे-मातीची घागर, वस्त्र इत्यादि पदार्थांचें त्यांच्या-माती, तंतु इत्यादि-उपादान कारणांशीं तादात्म्य आहे. पण ही घागर, हें वस्त्र, इत्यादि प्रकारें प्रतीति येत असल्यामुळें घागर, वस्त्र इत्यादि पदार्थ आपल्या उपादान कारणाहून भिन्न आहेत, असें वाटतें. पण त्यांची सत्ता त्यांच्या कारणाच्या सत्तेहून भिन्न नाही. यास्तव ह्या कार्यरूपी पदार्थांचे आपल्या आपल्या उपादान कारणांशीं तादात्म्य आहे. ज्ञान न्यायानें मासकेल्या रूपाचें आपल्या अधिष्ठानाशीं तादात्म्यच असतें.

आणि त्याचप्रमाणे जेव्हां अंतःकरणाची वृत्ति इंद्रियांच्या द्वारा बाहेर पडून विषयाकार झालेली नसते तेव्हां विषय आपल्या आकाराने मर्यादित झालेल्या चैतन्याचे ठायीं अध्यस्त असतात. पण जेव्हां ती वृत्ति बाहेर पडून विषयाकार होते तेव्हां वृत्ति व विषय या दोन उपाधी एका प्रदेशीं स्थित असल्यामुळे त्या उपाधीनीं युक्त असलेल्या चैतन्यांचीही एकता होते व त्यामुळे वृत्ति-अवच्छिन्न चैतन्य; अंतःकरणयुक्त प्रमातृ-चैतन्य; अंतःकरण या उपाधीनीं युक्त असलेले साक्षि चैतन्य व विषय-चैतन्य या सर्वांचे ऐक्य होतें आणि जेव्हां या चारी प्रकारच्या चैतन्यांचे ऐक्य होतें तेव्हां विषय साक्षी-चैतन्याचे ठायीं अध्यस्त होतात. झणजे अशा वेळीं कागद, लेखणी, दौत इत्यादि विषयांचे अधिष्ठान सर्वगामी चैतन्य नसून साक्षिचैतन्य असते. आरोपित पदार्थांची सत्ता अधिष्ठानाच्या सत्तेहून पृथक् नसते; असा न्याय आहे व त्याचा उल्लेख वर आलाच आहे. सारांश याप्रमाणे विषयांची सत्ता अधिष्ठान जें साक्षिचैतन्य त्याच्या सत्तेहून भिन्न नसणें हेंच त्यांचें तादात्म्य होय व अशा प्रकारचें तादात्म्य हाच घटादि पदार्थांतील अपरोक्षपणा होय. अशा अपरोक्षप्रमेचें प्रतिपादन करणारें वाक्य अपरोक्ष-प्रमोत्पादक आहे. “तूं दहावा आहेस” या वाक्यांत दहावा पुरुष तूं या पदाच्या अर्थाहून भिन्न नाहीं. यास्तव तो अपरोक्षच होय. त्यामुळे त्या अपरोक्ष अर्थाच्या प्रतिपादक वाक्यावरून ‘मी दहावा आहे’ असें अपरोक्ष ज्ञान होतें.

आतां-वाक्यावरून परोक्ष ज्ञानच होतें व त्याचा अपरोक्ष साक्षात्कार मनाच्या द्वारा होतो. कारण परोक्ष ज्ञान उत्पन्न करणें हा वाक्याचा स्वभावच आहे. यास्तव, तूं दहावा आहेस, या वाक्यावरूनही प्रथम परोक्ष ज्ञान होतें व नंतर मनाच्या झणजे अंतरिंद्रियाच्या द्वारा अपरोक्ष साक्षात्कार होतो, असें समजावें. झणजे जें जें प्रत्यक्षज्ञान तें तें इंद्रियजन्य असावें लागतें, या नियमास बाध येणार नाहीं व मनरूपी इंद्रियास मानल्यावर आत्मा, व आत्म्यावर असणारे सुखदुःखादि गुण यांच्या प्रत्यक्षज्ञानाविषयी शंका रहात नाहीं.-इत्यादि कांहीं तार्किक झणतील. पण मन हें इंद्रियच नव्हे, असें आम्ही पूर्वी ठरविलें आहे. त्यामुळे तें सुखदुःखादिकांच्या साक्षात्काराचें असें ‘मीच दहावा आहे’ या अपरोक्ष साक्षात्काराचें साधन होऊं शकत नाहीं.

**शंका**—प्रत्यक्ष प्रकरणांत मन इंद्रिय नव्हे, असें तुम्ही झटलें आहे हें खरें; पण तें बरोबर नाही. कारण मन इंद्रिय आहे ही गोष्ट स्मृति व अनुमान यांवरून सिद्ध होते. कशी झणून झणाल तर सांगतो. भगवद्गीतेसारख्या सर्वमान्य स्मृतींत “ इंद्रियाणि दशैकं च ” असें झटलें आहे. उत्तरमीमांसेत इंद्रिये अकरा आहेत, असें भाष्यकारांनींही ठरविलें आहे व—सुखादिसाक्षात्कार इंद्रियांच्या द्वाराच होत असतो. कारण तो जीवाच्या आश्रयानें असणारी अपरोक्षप्रमा आहे. जी जी जीवाश्रय अपरोक्षप्रमा असते ती ती इंद्रियद्वारा होणारी असते. जशी रूपाची उपलब्धि—हें अनुमान. तेव्हां अशीं प्रबल प्रमाणें असतांना मन इंद्रियच नव्हे, असें झणणें योग्य नाही.

**समाधान**—तुम्ही जें स्मृतिवाक्य प्रमाण झणून पुढें आणीत आहां तें अन्य स्मृति व श्रुति यांनीं बाधित होत असल्यामुळे, त्यांचें इंद्रिये अकरा आहेत, असें सांगण्यामध्ये तात्पर्य आहे, असें झणतां येत नाही. तर क्षेत्र कोणतें हें सांगत असतांना भगवानांनीं लोकप्रसिद्ध समजूतीचाच त्या वाक्यांत अनुवाद केला आहे; असें समजणें जास्त सयुक्तिक होईल. आतां तुम्ही जें अनुमान मांडीत आहां त्यांतील हेतु असिद्ध आहे. कसा झणून झणाल तर सांगतो. सुखादि साक्षात्कार जीवाश्रित नाहीत. तर ते नित्यसाक्षीस्वरूप आहेत.

**शंका**—पण सुखदुःखादिकांचा साक्षात्कार साक्षिरूप आहे, असें झटल्यास माझे दुःख-ज्ञान नाहीसें झालें व सुख-ज्ञान उत्पन्न झालें, असा जो अनुभव येत असतो त्याच्याशीं विरोध येणार. कारण सुखदुःखादिक ज्ञानें नित्य साक्षिरूप असल्यामुळे त्यांचे उत्पत्तिविनाश होणें योग्य नाही. त्याचप्रमाणें कालांतरां त्यांची जी स्मृति होत असते तीही होतां कामा नये.

**समाधान**—या शंकेचें समाधान सांगतो. सुखदुःखादि ज्ञानें साक्षिरूप आहेत, असें आमचें झणणें आहे. हें ध्यानांत ठेवून विचार केला कीं, साक्षि जरी नित्य असला तरी ज्याच्या योगानें सुखदुःखादि होतात ते विषय उत्पन्न होणारे व नाश पावणारे असल्यामुळे त्यांच्या योगानें सुखदुःखादि होणें व तीं झालीं असतां त्यांचें ज्ञान होणें साहजिक आहे. असें ध्यानांत येईल, त्याचप्रमाणें पूर्वी अनुभविलेल्या सुखदुःखादिकांचे संस्कार रहात असल्यामुळे ते जेव्हां जेव्हां उदबुद्ध होतील तेव्हां तेव्हां त्यांचें स्मरण होणेंही मोठेसें

आश्चर्य नव्हे. सारांश सुखदुःख-साक्षात्काराचें इंद्रिय मन आहे व त्याच्या द्वारा त्यांचा साक्षात्कार होतो हें ह्मणणें व्यर्थ आहे. याच न्यायानें मन आत्म-साक्षात्काराचें इंद्रिय आहे, असेंही ह्मणतां येत नाहीं. कारण शुद्ध आत्मा मन्न व वाणी यांचा विषय होत नाहीं, असें स्वतः श्रुतीनें सांगितलें आहे. बरें, सोपाधिक आत्म्याच्या साक्षात्काराचें तें कारण असेल ह्मणून ह्मणावें तर “ कामः संकल्पो विचिकित्सा० ” इत्यादि श्रुतीमध्ये मन सर्व वृत्ति-ज्ञानाचें उपादान कारण आहे असें स्पष्ट म्हटलें आहे व कोणत्याही कार्याचें कारण निमित्त कारण असतें; उपादान कारण कार्याचें कारण होत नाहीं; असा नियम आहे. यास्तव वृत्तिज्ञानरूप सोपाधिक आत्म्याच्या साक्षात्काराचेंही मन कारण नव्हे. किंवा ज्याप्रमाणें नेत्राच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या चाक्षुष प्रमेचें सूर्य, दीप इत्यादिकांचा प्रकाश सहकारी कारण होतें ह्मणजे तो प्रकाश नेत्रास साहाय्य करितो व त्यामुळें चाक्षुष प्रमा होते त्याप्रमाणें शब्दादि प्रमाणांचें हें मनही सहकारी होतें, असें समजावें. ह्मणजे त्यामुळें प्रकाशास जशी प्रथक्-प्रमाणता नसते तशी या मनासही प्रथक्-प्रमाणता नाहीं, असें निःसंशय सिद्ध होईल. किंवा चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा जसा रूप, शब्द इत्यादि एकेक असाधारण विषय आहे तसा या मनाचा कोणताच असाधारण विषय नाहीं. व अंतःकरण आणि त्याचे सुखदुःखादि धर्म साक्षिभास्य आहेत. साक्षिभास्य ह्मणजे साक्षीकडून प्रकाशित होणारे; या-विषयीं पूर्वी बरेंच प्रतिपादन होऊन गेलें आहे. सारांश मनाचा असाधारण असा एकही विषय नसल्यामुळें तें साक्षात्काराचें कारण होऊं शकत नाहीं. याविषयीं श्रीमच्छंकराचार्यांच्या संप्रदायांतील मुनींचें असें ह्मणणें आहे—

**‘ प्रमाणसहकारित्वाद्विषयस्याप्यभावतः । न प्रमाणं मनोऽस्माकं प्रमादेराश्रयत्वतः ॥ ’** ह्मणजे मन हें प्रमाण आहे, हें ह्मणणें आह्मांस मान्य नाहीं. कारण तें प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द इत्यादि सर्व प्रमाणांचें सहकारी आहे; त्याचा इतर इंद्रियांप्रमाणें असाधारण विषय नाहीं व तें प्रमाज्ञान, अप्रमाज्ञान इत्यादि सर्व प्रकारच्या ज्ञानाचें आश्रयस्थान आहे. ( वर “ असाधारण विषय ” असा एक जरा कठिण शब्द आला आहे. त्याचा अर्थ असा—असाधारण ह्मणजे साधारण नसलेला. जो गुण ज्यास सोडून कधींच रहात नाहीं तो त्याचा असाधारण गुण होय.



जसा श्रोत्राचा शब्द हा गुण. श्रोत्र-इंद्रिय ह्याज्ये ऐकण्याचें साधन. यास अगदीं शुद्ध मराठींत कान असें ह्याणतात. या इंद्रियाचा विषय शब्द आहे व तो त्याचा असाधारण विषय आहे. कारण त्याचें दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास ग्रहण करितां येत नाही. ह्याज्ये तो त्यास सोडून कोठेही रहात नाही. तसाच नेत्राचा रूप हा असाधारण विषय होय. कारण रूपनामक विषयही दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास साधारण नव्हे. संख्या या गुणाचा प्रकार मात्र माडून निराळा आहे. कारण तो गुण नेत्र व स्पर्श या दोन्ही इंद्रियांस साधारण आहे. ह्याज्ये आपल्या समोर दोन-चार रुपये ठेवलेले असल्यास ते किती आहेत हें नेत्रांनीं नुस्तें पाहून समजतें व हातांनीं चाचून पाहिल्यासही कळतें. पण रूपाची स्थिति तशी नाही. तर तें केवळ नेत्रांचाच विषय होतें. मन शब्द, स्पर्श, रूप, रस व गंध या पांची विषयांचें ग्रहण करीत असल्यामुळें तें त्या सर्वांस साधारण आहे व त्या प्रत्येकाचें नियमानें ग्रहण करणारें एकेक निरनिराळें इंद्रिय असल्यामुळें तेही सर्व त्याचे साधारण विषय आहेत. सारांश त्याचा असाधारण ह्याज्ये दुसऱ्या कोणत्याही इंद्रियास ग्रहण न करितां येण्यासारखा विषय नाही व जर तसा एकादा विषय असता तर त्यास असाधारण ह्याणतां आळें असतें. व्यवहारांतही साधारण व असाधारण या शब्दांचा असाच अर्थी उपयोग होतो. मनुष्यत्व हा मनुष्यांचा असाधारण धर्म आहे. कारण तो मनुष्यमात्रास सोडून रहात नाही. पण प्राणित्व हा त्याचा साधारण धर्म आहे. कारण तो मनुष्यें, पशु, पक्षी, इत्यादि सर्व जंगम पदार्थांमध्ये असतो. असो; एवढ्या विवेचनावरून साधारण व असाधारण या शब्दांच्या अर्थाची कल्पना करितां येईल.)

अक्षरीतीनें प्रमाणांपासून उत्पन्न होणाऱ्या अपरोक्ष ज्ञानाच्या योगानेंच अपरोक्ष प्रमाची निवृत्ति होत असते. किंवा प्रमाणजन्य अपरोक्ष ज्ञानच अपरोक्ष प्रमास नाहीसें करणारें आहे असें ह्याणें अधिक प्रशस्त होय. अर्थात् “ तूच दहावा आहेस ” हें वाक्य ऐकून “ मी दहावा आहे ” असा साक्षात्कार झाला असतां, त्याचें कारण मन नसून तें वाक्यच आहे, असें सिद्ध झालें. त्याचप्रमाणें “ तें तूं आहेस ” या वाक्यांतील तत्-पदाचा लक्ष्य अर्थ ब्रह्म व त्वंपदाचा लक्ष्य अर्थ साक्षिचैतन्य यांचा सर्वदा अभेद असल्या-

मुळें व त्यांची व्यवहारिक दृष्ट्या भेदप्रतीति येत असल्यामुळें त्या उभयतांचें तादात्म्य आहे. आणि साक्षिचैतन्य व ब्रह्म यांचें तादात्म्य असल्यामुळें ब्रह्मही नित्य अपरोक्ष आहे. श्रुतीनेंही “ यत्साक्षादपरोक्षाद्ब्रह्म ” असें झटलें आहे. या वाक्याचा अर्थ—जे ब्रह्म सर्वांचा आत्मा असल्यामुळें साक्षात्-अपरोक्ष आहे.—असा आहे. असल्या अपरोक्ष ब्रह्माचें प्रतिपादन करणारी “ तें तूं आहेस; हा आत्मा ब्रह्म आहे; मी ब्रह्म आहे ” इत्यादि महावाक्यें अपरोक्ष प्रमोत्पादक आहेत.

**शंका**—पण ज्या साधकानें किंवा सामान्य मनुष्यानें मुळीं श्रवणच केलें नाहीं तो असंभावना; विपरीतभावना इत्यादि दोषांनीं प्रस्त झालेला असणेच शक्य आहे. तेव्हां अशा दोषग्रस्त पुरुषास वाक्यावरून अपरोक्ष साक्षात्कार कसा होणार ?

**समाधान**—जो साधनचतुष्टयसंपन्न आहे; ज्यानें तत् व त्वं या पदांच्या अर्थीचें प्रथमपरिच्छेदांत सांगितल्याप्रमाणें शोधन केलें आहे; श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांच्यायोगानें प्रमाणगत असंभावना, प्रमेयगत असंभावना व विपरीतभावना ज्याची नष्ट झाली आहे; व ज्यास ब्रह्म नित्य अपरोक्ष आहे, असें निश्चयपूर्वक समजलें आहे त्यास पूर्वीक महावाक्यावरून “ मी ब्रह्म आहे ” अशी अपरोक्षप्रतीति येते. पण हे गुण ज्याच्यामध्यें नसतात त्यास महावाक्यावरूनचसें काय पण दुसऱ्याही कशानें असा साक्षात्कार होणें शक्य नाहीं. उलट त्यास हीं महावाक्यें म्हणजे एक चेष्टेचा विषय होतो.

असो; वेदान्तशास्त्र किंवा वेदान्तवाक्यें हीं त्यांच्याकरितां नव्हेत. सारांश, या अपरोक्षप्रमेचें करण महावाक्यच आहे. मन नव्हे. श्रवणादि साधनांच्या योगानें अतिशय संस्कृत झालेलें मन त्या साक्षात्काराचें सहकारी कारण आहे. आणि असें मानिल्यासच “ सर्वे वेदा यत्पदमामनन्ति० । तं त्वौपनिषद् पुरुषं पृच्छामि । नावेदविन्मनुते महान्तं । इत्यादि श्रुती उत्तम प्रकारें लागतात. या वाक्यांचें थोडक्यांत तात्पर्य असें,—सर्वे वेद ज्या परम पदाचें साक्षात् किंवा परंपरेनें प्रतिपादन करितात तें मी तुला थोडक्यांत सांगतो. केवल उपनिषद्-प्रमाणाच्या द्वाराच ज्याचें ज्ञान होणें शक्य आहे त्या पुरुषा-विषयीं मी तुला विचारितों. वेदांस न जाणणारा त्या ब्रह्मांस जाणत नाहीं. या व अशाच दुसऱ्याही अनेक श्रुती ब्रह्मसाक्षात्काराचें प्रमाण वेदांतवाक्यच

आहे, असे सांगत आहेत. आतां—“ मनसैवानुद्रष्टव्यं । दृश्यते त्वद्ग्यया बुद्ध्या ” म्हणजे मनानेच शास्त्राचार्यांच्या उपदेशानंतर त्यांचे ज्ञान करून घ्यावे. सूक्ष्मबुद्धीच्या द्वारा त्यांचा साक्षात्कार होतो. इत्यादि अर्थांच्या श्रुती आहेत व त्यांवरून आत्मसाक्षात्काराचे साधन मन आहे, असे ठरते; यांत कांहीं संशय नाही. पण त्यांवरून मन हेच आत्मसाक्षात्काराचे असाधारण साधन आहे, असे मात्र ठरत नाही. यास्तव वर ठरविल्याप्रमाणे शुद्ध मनास साक्षात्काराचे सहकारित्व आहे, असे मानावे. म्हणजे श्रुती परस्पर विरुद्ध अर्थ सांगत आहेत, असे वाटणार नाही. आतां,—मनाच्या योगाने ज्याचा संकल्प करितां येत नाही, इत्यादि अर्थांच्या श्रुती आत्मसाक्षात्काराचे साधन मन होत नाही, हे जसे सांगत आहेत त्याचप्रमाणे “ यद्वाचानभ्युदितं । यतो वाचो निवर्तन्ते । ” म्हणजे जे वाणीने सांगितले जात नाही. ज्या ब्रह्मापासून वाणी निवृत्त होते इत्यादि अर्थांच्या श्रुती वाणीही आत्मसाक्षात्काराचे साधन होत नाही असे सांगत आहेत. तेव्हां श्रुतिवाक्यांवरून साक्षात्कार होतो हे ज्ञाने युक्त नव्हे; असे कदाचित् एकाद्यास वाटण्याचा संभव आहे. यास्तव अशा प्रकारच्या श्रुतिवचनांचा अर्थ कसा करावयाचा ते सांगतां. या व अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याही अनेक श्रुती शब्दांच्या शक्तिवृत्तींवरून आत्मसाक्षात्कार होत नाही, असे सांगत आहेत, असे समजावे. ज्ञानजे शब्दप्रमाण शक्तिवृत्तीने ब्रह्मबोध करित नसून भागत्यागलक्षणावृत्तीने याचा बोध करित, असे सिद्ध होईल. सारांश वाक्य केवळ परोक्ष प्रमेचे करण आहे, हे न्यायमत आह्मांस मान्य नसून ते परोक्ष व अपरोक्ष अशा दोन्ही प्रमांचे करण आहे, असे मान्य आहे, आणि या आमच्या मतास स्मृति, न्याय व विद्वान् पुरुषांचा अनुभव यांचे पाठबळ आहे. असो; येणेप्रमाणे शास्त्रीप्रमेचे निरूपण समाप्त झाले.

आतां पांचव्या अर्थापत्ति प्रमाणाचे निरूपण करितां. “ अनुपपद्यमानार्थदर्शनात् तदुपपादकभूतार्थांतरकल्पनं अर्थापत्तिप्रमा ” उपपन्न न होणाऱ्या अर्थांच्या प्रतीतींवरून त्यांचे उपपादन करणाऱ्या दुसऱ्या अर्थांची कल्पना करणे हीच अर्थापत्ति प्रमा होय. जसे- दिवसां भोजन न करणाऱ्या देवदत्तनामक पुरुषाच्या शरीराची स्थूलता पाहून त्या स्थूलतेचे उपपादन करणाऱ्या रात्रिभोजनाची कल्पना करणे. देवदत्त हा पुरुष दिवसां जेवित

नाहीं, हें ठाऊक आहे. पण जेवणावाचून अशक्य असलेली स्थूलता तर त्याच्या शरीरामध्यें स्पष्ट दिसत आहे. ह्मणजे हा उपपन्न न होणारा अर्थ आहे. तेव्हां अशा अनुपपन्न अर्थाची प्रतीति आली असतां त्याची उपपत्ति लागेल अशा अर्थाची कल्पना करावी लागते. जसें प्रस्तुत स्थळीं भोजनावाचून स्थूलता अनुपपन्न आहे. यास्तव हा पुरुष रात्रीं अवश्य जेवत असला पाहिजे; अशी कल्पना होते व हीच अर्थापत्ति होय. यथें देवदत्ताच्या शरीराच्या पुष्टीचें उपपादक रात्रिभोजन आहे. यास्तव दिवसास न जेवणाऱ्या पुरुषाची पुष्टि रात्रिभोजनावाचून अशक्य आहे, असें ज्ञान होणें हेंच अर्थापत्तिप्रमाण होय. कारण अशा प्रकारचें ज्ञानच अर्थापत्तिप्रमेचें साधन आहे. पण वैशेषिक, नैयायिक, सांख्य, योग व बौद्ध-चार्वाकादि नास्तिक हें अर्थापत्ति प्रमाण मानीत नाहींत. नैयायिकादि अनुमानप्रमाणवादि व्यतिरेकी अनुमानाच्या योगानेंच त्या रात्रिभोजनाचें ज्ञान होतें, असें मानितात. व्यतिरेकी अनुमानाची रचना अशी—हा देवदत्त रात्रीं भोजन करितो. कारण हा दिवसां भोजन करित नसूनही पुष्ट आहे. जें असें नसतें तें असें नसतें. ह्मणजे जो रात्रीं भोजन करित नाहीं तो दिवसाही भोजन करित नसल्यास पुष्ट रहात नाहीं. रात्रीं व दिवसां भोजन करणाऱ्या कोणत्याही सामान्य प्राण्यांप्रमाणें. या व्यतिरेकी अनुमानावरून देवदत्ताच्या रात्रीभोजनाचें ज्ञान होतें. यास्तव अर्थापत्ति ह्मणून निराळें प्रमाण मानण्याचें कारण नाहीं, असें ते ह्मणतात. व्यतिरेकी अनुमानांत दोन अभावांची व्याप्ति असते व त्याप्रमाणें रात्रि-दिवामोजनाचा अभाव व पुष्टीचा अभाव यांची यथे व्याप्ति आहे. व्यतिरेकी अनुमानांत साधनाचा अभाव व्यापक व साध्याभाव व्याप्य असतो. तसा यथेही रात्रिदिवाम-भोजनाभाव व्यापक असून पुष्टीचा अभाव व्याप्य आहे. असो; पण हें नैयायिकांचें ह्मणणें असंगत आहे. कारण व्यतिरेकी अनुमान मानणेंच मुळीं अयोग्य आहे, हें आह्मी अनुमान प्रमाणांत दाखविलें आहे. तस्मात् देवदत्त रात्रीं भोजन करितो हें ज्ञान व्यतिरेकी अनुमानावरून होणें शक्य नाहीं. यास्तव अर्थापत्ति हें पांचवें प्रमाण मानलेंच पाहिजे.

या अर्थापत्तीचे दृष्टार्थापत्ति व श्रुतार्थापत्ति असे दोन भेद आहेत. त्याच्या अर्थास दृष्ट अर्थ ह्मणतात. अशा दृष्ट-अर्थाच्या अ-

स्वाच्या उपपादक अशा दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करणे हीच दृष्टार्थापत्ति होय व श्रुत द्वयज्ञे ऐकलेल्या अर्थाच्या अनुपपत्तीवरून त्याच्या उपपादक दुसऱ्या अर्थाची कल्पना करणे ही श्रुतार्थापत्ति आहे. आतां या दोन्ही अर्थापत्तींचे क्रमानें एकेक लौकिक उदाहरण देतो. लोभादि दोषयुक्त गुह्यास पुढें असणाऱ्या शिंपीच्या ठायीं हें रूप आहे, अशा प्रकारचें रुप्यास विषय करणारें भ्रमरूप ज्ञान होतें. या भ्रामक ज्ञानाचा विषय जें रजत त्याचा, शिंपीजें द्वयज्ञे त्याच्या अधिष्ठानाचें ज्ञान झालें असतां, बाध होतो. तेव्हां शिंपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्याचें बाध्यत्व (द्वयज्ञे बाध होणें हा स्वभाव) दृष्ट आहे. पण हा बाध्यत्वरूप दृष्ट अर्थ तें रूप सत्य आहे, असें मानिल्यास संभवत नाही. तर तें रूप मिथ्या आहे, असें मानिल्यासच तो बाध्यत्वरूप अर्थ त्याच्याठायीं संभवतो. यास्तव तो (बाध्यत्वरूप दृष्ट अर्थ) त्या रुप्याच्या मिथ्यात्वावाचून उपपन्न होत नसल्यामुळें त्याच्या मिथ्यापणाची कल्पना करवितो. या कल्पनेसच दृष्टार्थापत्ति द्वाणवें. वर जें अर्थापत्तीचें लौकिक उदाहरण दिलें आहे तेंही देवदत्ताची स्थूलता दृष्ट असल्यामुळें दृष्टार्थापत्तीचेंच प्रमाण होय. आतां वर म्हटल्यामुळें श्रुतार्थापत्तीचें एक लौकिक उदाहरण दिलें पाहिजे. “आपल्या गृहामध्ये नसणारा देवदत्त जीवत आहे” हें वाक्य ऐकून-घराच्या बाहेर असल्यावाचून गृहामध्ये नसणारा देवदत्त जीवत असणें शक्य नाही. यास्तव गृहामध्ये नसणाऱ्या देवदत्ताच्या जीवत असण्याची उषपत्ति त्यावाचून लागत नसल्यामुळें तो, गृहाच्या बाहेर आहे, अशी कल्पना होते. पण गृहामध्ये नसणाऱ्या देवदत्ताचें जीवन दृष्ट नसून श्रुत आहे. यास्तव या अर्थापत्तीस श्रुतार्थापत्ति द्वाणवें. याचें अधिक विवेचन पुढें होईलच. आतां प्रसंग आलाच आहे द्वयज्ञे भ्रमस्थळीं वेदांत-सिद्धांतास मान्य असलेल्या अनिर्वचनीय ख्यातीची सिद्धि करण्याकरितां प्रथमतः अन्यशास्त्रांस मान्य असलेल्या इतर ख्यातींचें खंडन करितों.

मीमांसक भ्रमस्थळीं अख्याति मानितात व त्यांचा अभिप्राय असा आहे. कोणतेंही जरी ज्ञान झालें तरी तें यथार्थच असतें, असा नियम आहे. यास्तव “हें रूप” असें वाटलें असतां तें भ्रम-ज्ञान आहे असें, मानण्यास कांहीं प्रमाण नाही. पण त्यावर शंका येते ती अशी-“हें रजत” हें भ्रामक ज्ञान विशिष्ट भ्रम ज्ञान जर नसतें तर त्या ज्ञानानंतर ज्याला रुप्याची इच्छा आहे अशा

पुरुषाची प्रवृत्ति पुढे असलेल्या शुक्तीकडे झाली नसती. कारण विशिष्ट भ्रम-ज्ञानच मुळीं नाही, असें तुमचें ह्याणें आहे व ज्ञानच जर नाही तर प्रवृत्ति कशी होणार ! पण शिंपीच्या ठायीं भ्रमानें “ हें रूप आहे ” असा भास झाला असतां लोभी व गरजु पुरुष त्यास उचलूं लागतो, असें आपण पहातो. ही प्रवृत्ति ज्ञानावांचून होणें अनुपपन्न आहे व त्यामुळे “ हें रूप ” हें ज्ञान विशिष्ट-भ्रम-ज्ञानरूप आहे अशी कल्पना होते. मीमांसक या शंकेचें समाधान करतात तें असें-“ हें रूप ” या ज्ञानास विशिष्टभ्रमरूप जरी न मानिलें तरी ज्याला रूपाची गरज आहे अशा पुरुषाची त्याच्याकडे प्रवृत्ति होणें शक्य आहे. ती कशी ह्याणून विचाराल सांगतो-शिंपीच्या ठायीं “ हें रजत ” असें जें ज्ञान होत असतें तें एक विशिष्टभ्रमज्ञान नव्हे; तर या प्रतीतीमध्ये दोन ज्ञानें असतात. ह्याणजे एक “ हें ” असें पुढें असलेल्या पदार्थाविषयीचें प्रत्यक्ष ज्ञान व दुसरें “ रूप ” असें रूपाविषयीचें स्मृतिज्ञान. हीं दोन्ही ज्ञानें यथार्थच आहेत. आतां या दोन्ही ज्ञानांचा, व पुढें असणारां शुक्ती इत्यादि पदार्थ व रूपे या त्यांच्या विषयांचाही परस्पर भेद आहे, हें खरें; पण दोषांमुळे पुरुषास त्या दोन्ही ज्ञानांच्या व त्यांच्या विषयांच्या भेदाचें ग्रहण करतां येत नाही, व त्यामुळेच रूपाची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची पुढच्या शिंपीकडे प्रवृत्ति होते. तात्पर्य प्रवृत्तीची उपपत्ति लागते नसल्यामुळे विशिष्टभ्रमज्ञानाची कल्पना करावी लागते, हें ह्याणें व्यर्थ आहे. कारण असें न मानिल्यास सर्वच ज्ञान अयथार्थ होऊन त्याच्याविषयी जेथें तेथें अविश्वासप्रसंगच प्राप्त होईल. ह्याणजे ज्ञानाच्या यथार्थत्वाविषयीं प्रत्येक वेळीं संशय येईल व असें झालें असतां यथार्थ ज्ञानानें साध्य होणारी प्रवृत्ति नष्ट होईल.

पण हें अख्यातिवादी मीमांसकांचें ह्याणें ठीक नाही. कारण शिंपीच्या ठिकाणीं “ हें रूप आहे,” असें ज्ञान होणें हें विशिष्ट-भ्रम-ज्ञानच होय व त्याची सिद्धि अनुमान प्रमाणावरून होत असते. कशी ह्याणून ह्याणाल तर पहा-पुढें असलेल्या पदार्थाकडे रूपाची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति होणें हें विशिष्ट ज्ञानसाध्य आहे. कारण ती प्रवृत्ति आहे, जी जी प्रवृत्ति असते ती ती विशिष्टज्ञानसाध्य असते. जशी खऱ्या रूपाच्या ठायीं होणारी प्रवृत्ति; खऱ्या रूपाच्या ठायीं मनुष्याची जी प्रवृत्ति होत आहे ती “ हें रूप ” असा विशिष्ट ज्ञानांमुळेच होत असते. “

या वाक्यांत “रुपे” हें विशेष्य आहे. व “रुपेपणा” हें त्याचें विशेषण आहे. यास्तव “हें रुपे” या ज्ञानास रजत-विशेष्यक व रजतत्वप्रकारक असें झणतात. विशिष्ट ज्ञान झणजे विशेषण-विशेष्यसंबंधी ज्ञान. आतां तुम्ही सर्वच ज्ञाने यथार्थ आहेत, असें मानतां व त्यामुळे विशिष्ट प्रांति संभवत नाही असें झणतां, हें खरें; पण प्रत्येक ज्ञानास स्वरूपतः जरी यथार्थत्व असलें तरी त्याच्या विषयाचा बाध झाल्यास ज्ञान अयथार्थ आहे, असें; व न झाल्यास तें यथार्थ आहे, असें सिद्ध होऊं शकतें. झणजे स्वतः ज्ञान, ज्ञान या रूपानें यथार्थ असूनही विषयाच्या संगतीनें तें खरें, किंवा मिथ्या ठरतें. जसें-ही मांतीची घागर आहे. हें वस्त्र आहे इत्यादि ज्ञानाचे घागर, वस्त्र इत्यादि विषय व्यवहारदशेमध्ये बाधित होत नसल्यामुळे, तें ज्ञान यथार्थ आहे, असें म्हणतात व शिंपीच्याठायीं “हें रुपे आहे” असें किंवा वस्तुतः दोरी पडलेली असतांना “हा सर्प आहे” असें ज्ञान झाल्यास त्याचा विषय (रुपे व सर्प) प्रमाणतः निरूपण करूं लागल्यास बाधित होतो. यास्तव तें ज्ञानही अयथार्थ होय. कारण तें जर अयथार्थ नसतें तर “हें रुपे नव्हे” असा स्वाभावाचा बाधच झाला नसता. हें रुपे नव्हे, हा प्रतिषेध आहे, व तो प्रसक्त पदार्थांचाच होत असतो. (प्रसक्त झणजे आरोपित; अस्वाभाविक.) स्वाभाविक पदार्थांचा प्रतिषेध होत नाही. आतां तुम्ही कदाचित् असें म्हणाल की, “हें रुपे नव्हे” या वाक्यावरून रुप्याचें ज्ञान किंवा रुपे हा विषय यांचा बाध होत नाही. तर त्या रुप्याविषयीच्या व्यवहाराचा बाध होतो. पण हें तुमचें म्हणणें विशेष शहाणपणाचें आहे असें कोणी म्हणणार नाही. कारण “हें रुपे नव्हे” या वाक्यांत ज्ञानाचा विषय जें रुपे त्याचाच बाध केला आहे, हें कोणीही कबूल करील. शिवाय व्यवहाराचा जर निषेध करावयाचा असता तर ‘हें रुपे आहे, असा व्यवहार करूं नये’ असें म्हणणें भाग पडतें. तत्पर्य, “हें रुपे नव्हे” या प्रतिषेधावरूनही “हें रजत” हें विशिष्टभ्रमज्ञान आहे, असें सिद्ध होतें; आणि अशा प्रकारचें विशिष्टभ्रमज्ञानच लोभी पुरुषाची स्मरणेच्या शिंपीच्या ठायीं प्रवृत्ति होण्याचें कारण आहे. अख्यातिवादी मीमांसक झणतात त्याप्रमाणें प्रत्यक्ष व स्मृति या दोन ज्ञानांच्या भेदाचें प्रहण न होणें हें प्रवृत्तीचें कारण नव्हे. कारण मीमांसकांच्या मीढेनें जरी-ज्ञानांच्या भेदाचें अप्रहण-हें प्रवृत्तीचें कारण मानिलें तरी व्यवहाराचा निवोड कोठे होतो आहे? भेदाचें अप्रहण तर सर्वदां विद्यमान असतें. तेव्हा लोभी पुरु-

धाची प्रवृत्ति सर्वदां ज्ञाली पाहिजे. पण तसें होत नाही. बरें प्रत्यक्ष ज्ञान व स्मृति-ज्ञान यांच्या भेदाचें ग्रहण न होणें हें प्रवृत्तीचें कारण न मानितां केवळ रूपाच्या स्मरणास प्रवृत्तीचें कारण मानावें तर तेंही बरोबर नाही. कारण स्मृतीचा विषय जें रूपें तें समोरच्या शिंपीमध्ये नसून दुसऱ्याच कोठें तरी असणार; हें उघड आहे. यास्तव स्मृतीमुळें रूपाचे ठायीं पुरुषाची प्रवृत्ति होते, असें जरी मानलें तरी ती जेथें तें रूपें असेल तेथें होणेंच योग्य होय. सारांश भ्रमानें भासलेल्या रूपाचा बाध होत असतो व तो बाध रूपें मिथ्या असल्यावांचून होणें शक्य नाही. यास्तव त्याच्या बाधत्वाच्या अनुपपत्तीवरून त्याच्या मिथ्यात्वाची कल्पना होऊं शकते. येथवर मीमांसकांच्या अख्याति वादाचें खंडन झालें. या वादाचें तात्पर्य पुनः येथें थोडक्यांत सांगून नंतर शून्यवादी बौद्धांच्या असत्-ख्यातीचें विवेचन व खंडन करूं. अख्याति या शब्दामध्येच मीमांसकांच्या मताचा संग्रह आहे. कारण ख्याति ह्यणजे प्रसिद्धि, प्रतीति, ग्रहण. व अख्याति ह्यणजे अप्रसिद्धि, अप्रतीति, अग्रहण. पण ती अख्याति कशाची ? ही अपेक्षा रहाते. ह्यणून दोन ज्ञानांच्या भेदांची अख्याति असें ह्यणून ती अपेक्षा दूर करावी लागते. मीमांसकांच्या मतीं अयथार्थ ज्ञानच नाही. वेदांती ज्यास भ्रम ह्यणतात त्यांत दोन प्रकारचीं ज्ञानें आहेत. एक "हें" किंवा "हा" अशा प्रकारचें पुढें असलेल्या पदार्थाविषयीचें प्रत्यक्ष ज्ञान व दुसरें "रूपें" किंवा "सर्प" अशा प्रकारचें दुसऱ्या कोठें पाहिलेल्या रूपाचें किंवा सर्पाचें स्मृति-ज्ञान. या दोन ज्ञानांच्या भेदाचें ग्रहण न होणें, ह्यणजे "हें रूपें" असें भ्रमानें वाटलें असतां त्या वाटण्यामध्ये एक प्रत्यक्ष ज्ञान आहे व दुसरें स्मृति-ज्ञान आहे, असें न समजणें, हीच अख्याति होय. वाचकांस अख्यातीचें तात्पर्य थोडक्यांत समजावें ह्यणून येथें वर होऊन गेलेलाच अर्थ पुनरपि सांगितला आहे. ही अख्याति सर्व मीमांसकांस मान्य नसून त्यांच्यांतील एकव्या प्राभाकरांसच ती मान्य आहे व या प्राभाकर मीमांसकांप्रमाणेच सांख्यांसही भ्रमस्थळीं ही अख्यातिच मान्य आहे.

आतां शून्यवादी माध्यमिकांस व कित्येक तांत्रिकांस भ्रमस्थळीं अख्याति मान्य आहे. माध्यमिकांच्या समजुतीप्रमाणें ज्ञातां, ज्ञान इत्यादि सर्व पदार्थ असत् आहेत. यास्तव असत्-शुक्ती (शिंपी असत्-रजत (रूपें) भासतें व तेंच "हें रजत" या ज्ञान-



पण तांत्रिकच्यां समजुतीप्रमाणें शिंपी, दोरी इत्यादि व्यावहारिक पदार्थां असत नाहीत. पण त्यांच्या ठायीं भासणारे जे-रुपें, सर्प इत्यादि-पदार्थ ते असत आहेत. यास्तव शिंपीच्या ठायीं “हें रुपें” इत्यादि प्रकारें जें ज्ञान होत असतें त्याचा विषय असत-रुपें असतो. पुढें अधिष्ठानाचें ह्यणजे प्रस्तुत उदाहरणांत शिंपीचें ज्ञान झाले असतां “मला या शिंपीवर असत रुपें भासलें होतें” असा अनुभव येतो. त्यावरून रजत असत ह्यणजे खोटे होतें, असा निश्चय होतो. यास्तव असल्या भ्रम-ज्ञानाचे विषय असत असतात; असेच मानलें पाहिजे. पण हें असत-ख्याति-वाद्यांचें ह्यणणेंही बरोबर नाही. कारण भासलेलें रुपें असत आहे; असें जर म्हटलें तर मनुष्याचें ज्ञान; आकाशातील पुरुष इत्यादि असत पदार्थांचें जसे कधीं कोणास प्रत्यक्ष ज्ञान होत नाही तसे त्या रुप्याचेंही प्रत्यक्ष ज्ञान होणार नाही. पण तुमच्या मनोरथाप्रमाणें न घडतां त्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें; असा सर्वत्र अनुभव आहे. तेव्हां त्यास असत म्हणणें योग्य नव्हे. शिवाय “असत असत” म्हणून ह्यणणारे जें माध्यमिकांसारखे कित्येक त्यांस आझीं विचारितां कां असत म्हणून कांहीं पदार्थ आहे का? यावर “होय, आहे.” असें जर म्हणाल तर तुझी फार शहाणे आहां, असें आझीं ह्यणूं. कारण असत ह्यणजे त्रिकालीं नसणारा पदार्थ. मग तो जगामध्ये कसा असूं शकेल? व जर तो खरोखर असला तर त्यास असत असें कसें ह्यणतां येईल? बरें-असत पदार्थ आहे-असें ह्यणतां येत नसल्यामुळे तो नाही ह्यणून जर ह्यणाल तर तेंही तुमचें ह्यणणें अयोग्यच होय. कारण असत अशी जर मुळीं वस्तूच जगांत नाही तर शिंपीच्या ठायीं असत रुपें तरी कोठून भासणार? कोणतेंही ज्ञान विषयावाचून होणें शक्य नाही. यास्तव असतज्ञानाचा विषय असत आहे, हें ह्यणणें विचारानुद्धे फार वेळ टिकत नाही. असत वस्तूची जी ख्याति ह्यणजे प्रतीति, ग्रहण, ती असत-ख्याति होय.

कित्येक असतस्यांनीं सत-ख्याति मानितात. पण तें त्यांचें मानणें अगदीं बुद्धिभ्रंश आहे. तरी वाचकांच्या माहितीकरितां त्यांच्या ह्यणण्याचें तात्पर्यही सांगायचास पाहिजे. त्यांचा अभिप्राय असा आहे.-शिंपीच्या आरंभक अवयवाचीं रजताने आरंभक अवयव सर्वदां मिळालेले असतात. त्यामुळे शिंपीचे अवयव जसे सत्य असतात तसेच रुप्याचेही सत्य असतात. पण दोनबुद्ध नेत्र-दृष्ट्यांचा जेव्हां त्या अवयवांची संयोग होतो तेव्हां ते अवयव

खऱ्या रुऱ्याची उत्पत्ति करितात. त्यामुळेच रुऱ्याच्या खरेपणास विषय करणारे “ हें खरे रुऱें ” अशा प्रकारचे प्रत्यक्ष लोकांस होंते. पुढें शिंपीचे ज्ञान झालें असतां त्या खऱ्या रुऱ्याचाच आपल्या अवयवांमध्वें ध्वंस (लघु) होतो. पण हें सत्-ख्याति-वाद्यांचें झणणेंही युक्त नाहीं. कारण शिंपीमध्ये जर कदाचित् सत्य रुऱें उत्पन्न झालें असतें तर त्याचा “ हें रुऱें नव्हे ” असा शिंपीच्या ठायीं अनुभवसिद्ध बाध झाला नसता. सत्य वस्तूचा बाध कधींच होत नाहीं व सत्य वस्तूचाही बाध होतो, असें जर मानिलें तर त्या रुऱ्याप्रमाणें मागून प्रत्यक्ष प्रत्ययास येणाऱ्या शिंपीचाही बाध कां न व्हावा ? पण रुऱ्याचा बाध होत असल्याचें जसें सर्वांच्या प्रत्ययास येतें तसा शिंपीचा बाध होत असल्याचें कोणाच्याही प्रत्ययास येत नाहीं. तस्मात् शिंपीच्या ठायीं भ्रमानें भासणारें रुऱें सत्य आहे, असें झणतां येत नाहीं. तर मग ‘ हें रुऱें आहे. ’ अशाप्रकारें त्याच्या सत्तेची प्रतीति कशी येते ? झणून झणाल तर सांगतां. रुऱ्याच्या अस्तित्वाचें जें प्रत्यक्ष ज्ञान होत असतें त्याचा विषय रुऱ्याची सत्ता नसून त्याच्या अधिष्ठानाची सत्ता आहे. झणजे “ हें रुऱें आहे ” असें जें प्रत्यक्ष अनुभवास येत असतें तें रुऱ्याच्या सत्तेमुळे नव्हे तर शिंपीच्या सत्तेमुळे होय. झणजे प्रत्यक्ष अनुभवाच्या बलानेंही भ्रामक रुऱ्याचें सत्यत्व सिद्ध होत नाहीं. शिवाय शिंपीच्या अवयवांशीं रुऱ्याचे अवयव मिळून राहिलेले असतात, हें झणणेंही असंगत आहे. कारण तसें जर असतें तर तें रुऱ्याची उत्पत्ति होण्या पूर्वी शिंपीचे अवयव जसे स्पष्ट दिसतात तसे रुऱ्याचेही दिसावयास पाहिजे होते. पण ते प्रत्यक्ष अनुभवास येत नाहींत. शिवाय रुऱें हा पदार्थ तैजस आहे. कारण सोनें, रुऱें, तांबें इत्यादि धातु तेजाचे आकरज विषय आहेत, हें तर्कसंग्रहसारांत सिद्ध होऊन गेलें आहे. तैजस द्रव्याचा अग्नीशीं संयोग झाल्यानें नाश होत नाहीं, हें अनुभवसिद्ध आहे. तेव्हां अग्नीच्या अत्यंत संयोगानें शिंपीचें भस्म झालें असतां तिच्यामध्ये मिळून असलेल्या रुऱ्याचे अवयव सांपडावयास पाहिजेत. पण तसें होत नाहीं. सत्-ख्याति वाद्यांच्या झणण्याप्रमाणें खरोखरच जर प्रकार असता तर विचान्या शिंपा अशा केरांत लोळत खचित पडल्या नसत्या. तसेंच, गुंजांचा ढिग दुरून दृष्टी पडला असतां तो अग्नि आहे, असा पुष्कळ वेळां भ्रम होतो व तुमच्या झणण्याप्रमाणें त्यांतील अग्नीच्या अवयवापासूनच त्याची उत्पत्ति होणार, हें उघड आहे. पण खरा अग्नि व गुंजा अंघ्रा संयोग

असत्यास गुंजांचें भ्रम होणेंच शक्य आहे. पण तसें होत नाहीं. सारांश असे अनेक दोष येत असल्यामुळे हा सत्-ख्यातिवाद अयोग्य होय. सत् ह्याजें विद्यमान व त्याची ख्याति ह्याजें प्रसिद्धि, प्रहण, असा या ख्यातीचा स्थूल अर्थ आहे.

क्षणिक विज्ञानवादी बौद्ध भ्रमस्थळीं आत्म-ख्याति मानितात. बौद्धांचे चार भेद आहेत. वेदांस प्रमाण न मानणें व बुद्धि जें सत् आहे असें हाणें ह्याजें बुद्धीस जें बरें वाटे, तेंच प्रमाण मानणें हें त्यांचें सामान्य लक्षण आहे. माध्यमिक, योगाचार, सौत्रान्तिक व वैभाषिक हीं त्या चार प्रकारच्या बौद्धांचीं नांवें होत. माध्यमिक शून्यवादी असून ते भ्रमस्थळीं असत्-ख्याति मानितात. व त्या विषयीं बरेंचसें विवेचन वर होऊन गेलें आहे. योगाचार-क्षणिक विज्ञान मात्र आहे; त्यावाचून कांहीं नाहीं, असें मानितात व ते योगाचार बौद्धच भ्रमस्थळीं आत्मख्याति स्वीकारितात. सौत्रान्तिक वृक्ष, पाषाण, घट, पट इत्यादि बाह्य पदार्थांही आहेत, असें मानितात. वैभाषिकांचें मत बहुतेक सौत्रान्तिकासारखेंच आहे. पण ते-पदार्थ दोन प्रकारचे असतात. त्यांतील एक प्राह्य असतो व दुसरा अध्ववसेय असतो. (प्रहण ह्याजें प्रत्यक्ष व अध्ववसाय ह्याजें अनुमान.) प्रत्यक्ष वस्तु सत् असून अप्रत्यक्ष वस्तु असत् असते-इत्यादि अधिक मानितात. भगवान् बुद्धानें या चारी शिष्यांस जरी एकसारखाच उपदेश केला होता तरी त्यांची बुद्धि व संस्कार भिन्न भिन्न असल्यामुळे "सूर्यास्त झाला" असें वाक्य एकाद्या पूज्य पुरुषानें उच्चारिलें असतां तें ऐकणारा चोर, जार व वेदपाठी शिष्य हे आपापल्या इष्ट हेतुप्रमाणें जसा त्याचा भिन्न भिन्न अर्थ समजतात; त्याप्रमाणें ते निरनिराळा अर्थ समजू लागले. असो; याप्रमाणें प्रसंगोपात्त गोष्टींचें विवेचन करून आतां आत्म-ख्याति-वादांचा अभिप्राय आणूं या.

शरीरामध्ये असणारें जें क्षणिक विज्ञान तोच आत्मा होय. त्याच्याहून निराळा असा दुसरा कोणताही पदार्थ नाहीं. वृक्ष, पाषाण इत्यादि सर्व पदार्थ त्या विज्ञानानेच आकार आहेत. यास्तव शिपीच्या ठायीं जें रुपें भासतें तेंही शरीरांतील विज्ञानाचाच एक धर्म आहे व शरीरामध्ये असलेलें आत्मधर्मरूप रुपेंच दोषांमुळे बाहेर असल्यासारखें दिसतें. "हें रुपें नव्हे" असा जो अनुभव येतो; त्यावरून त्या रुप्याचा बाध

स्वरूपतः होत नाही. तर शरीरांतील रूपे "हैं" असें जें बाहेर दिसत होतें त्याचाच बाध होतो. झणजे शरीरांतील विज्ञानरूप आत्म्याचा धर्म असें जें रूपे बाहेर असल्यासारखें वाटलें होतें त्याचा बाध होतो. तो बाधही स्वरूपतः झणजे आत्मधर्मरूप रूपाच्या स्वरूपाचा होतो, असें नाही; तर "हैं" असें जें त्यांचें बाह्य प्रदेशीं अस्तित्व प्रतीत होत असतें त्याचा होतो. पण हें आत्मख्यातिवाद्यांचें झणणेंही आह्मांस निर्दोष वाटत नाही. कारण शिपीच्या ठायीं भासणारें रूपे शरीरांत आत्म्याच्या धर्मरूपानें असतें अशाविषयीं कोण-तेही प्रमाण किंवा सबल युक्ति नाही. सर्व लोक भ्रामक पदार्थ नेत्रादि इंद्रियांच्या द्वारा बाह्य प्रदेशींच पहात असतात. सुख, दुःख इत्यादि भाव मात्र कायते आंत प्रतीत होत असतात. पण सुखदुःखांप्रमाणेच जर रूपे, सर्पे इत्यादि भ्रामक पदार्थ आंत असते तर नेत्रादि इंद्रियांवाचूनही त्यांची प्रतीति आली असती. पण तसें होत नाही. आंधळ्यास शिपीच्या ठायीं रूपाचा भास कधीही होत नाही. यास्तव ते रजतादि पदार्थे शरीराच्या बाह्य प्रदेशीं असतात, असेंच मानिलें पाहिजे. आतां "हैं रजत नव्हे" असा जो बाध होतो तो "हैं" याचा आहे. स्वतः आंतील रूपाचा नव्हे, असें जें तुम्ही झणत असतां तेंही फार वेळ टिकत नाही. कारण "हैं" याचा अर्थ जवळ असलेलें असा आहे. तेव्हां या जवळ-असणें-पणाचाच जर "हैं रूपे नव्हे" या वाक्यावरून निषेध होतो, असें झटलें तर तें रजत जवळ नसून दूर आहे असें झटल्यासारखें होणार व त्यामुळें आत्म्याच्या धर्मरूप असें हें रूपे नसून तें आत्म्यापासून फार दूर आहे, असें, तुमची इच्छा नसली तरी ठरणार. तात्पर्य विज्ञानवाद्यांची ही आत्म-ख्याति निरूपयोगी आहे.

नैयायिक व वैशेषिक भ्रमस्थळीं अन्यथा-ख्याति मानितात. त्यांचा अभि-प्राय असा-शिपीचे ठायीं "हैं रजत" असें जें भ्रमज्ञान होतें त्याचा विषय रजत हा भ्रामक पदार्थ असतो. पण तें रजत पुढें असलेल्या शिपीमध्ये नसतें; तर बाजार, पेटी इत्यादि अन्य स्थळीं असतें. पण त्या खऱ्या रूपाच्या अनुभवासुळें ज्यास त्याचा संस्कार झाला आहे; अशा पुरुषाच्या दोषयुक्त नेत्र-इंद्रियाचा-रूपाप्रमाणें सकचकणाच्या कोणत्याही एकाद्या-पदार्थाशीं संयोग (संनिकर्ष) झाला असतां; केवळ त्याचें सादृश्य पाहूनच संस्कार उद्बुद्ध होतो; त्यामुळें अन्यत्र असलेल्या रूपाचें स्मरण होतें; आणि त्यानंतर नेत्रादिकांतील दोषांमुळें पुढें असलेली शिपच रूपे आहे, असें प्रत्यक्ष-

ज्ञान होतें. झणजे स्मृतिज्ञानाचा विषय असें जें रूपें त्याचा रूपेपणा पुढें असलेल्या शिंपीमध्ये प्रत्यक्ष दिसतो व झणूनच “हें रूपें” अशी प्रतीति येते. यासच अन्यथा-ख्याति असें झणावें. अन्यवस्तूची अन्यरूपानें प्रतीति येणें हीच अन्यथा-ख्याति होय. पुढें असलेली अन्य वस्तु असून तिची “रूपें” या अन्यरूपानें प्रतीति येत असल्यामुळे त्या प्रतीतीस अन्यथा-ख्याति झणतात आणि अशा रीतीनें भ्रांतिज्ञानानें पुढील शिंपेमध्ये प्राप्त झालेल्या रूपेपणाचा “हें रूपें नव्हे” अशा ज्ञानानें निषेधही होऊं शकतो.

**शंका**—पण अन्य स्थळीं असलेल्या रूपाचें भान पुढील शिंपीमध्ये होतें असें जर म्हटलें तर “हें रूपें आहे” या भ्रमज्ञानामधील रूपें या अंशास प्रत्यक्षरूपता आहे, असें म्हणतां येणार नाही. कारण विशिष्ट-प्रत्यक्षज्ञानामध्ये विशेषण व विशेष्य या दोषांशीही इन्द्रियाचा संनिकर्ष होणें अवश्य आहे, व त्याप्रमाणें “हा दंडी पुरुष” असें विशिष्ट-प्रत्यक्षज्ञान झाल्यास त्या स्थळीं ‘दंड’ हें विशेषण व ‘पुरुष’ हें विशेष्य या दोषांशीही नेत्रेंद्रियाचा संयोगसंनिकर्ष होत असतो. “हें रजत आहे” या भ्रमप्रत्यक्षज्ञानामध्ये पुढें असलेल्या पदार्थाशीं म्हणजे शिंपी या विशेष्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोग संनिकर्ष आहे. पण त्याच्या रजत या विशेषणाशीं तो नाही. त्यामुळे “हें रूपें” या भ्रमज्ञानांतील “रूपें” हा अंश प्रत्यक्ष-ज्ञानाचा विषय होणें अशक्य आहे. परंतु तुम्ही त्यासही प्रत्यक्ष मानीत असतां !

**समाधान**—आम्ही विशिष्ट-प्रत्यक्षज्ञानामध्ये विशेषणाशीं इन्द्रियाचा संयोगनामक संनिकर्ष झाला पाहिजे, असें मुळींच मानीत नाही. म्हणजे तो संनिकर्ष त्या ज्ञानाचें कारण आहे, असें आम्हांस मुळींच मान्य नाही. तर विशेष्याशीं इन्द्रियसंयोग होणें, विशेषणाचें ज्ञान होणें, विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधाचें ग्रहण होणें इत्यादिकांसच त्याचें कारण मानितों, व ही कारणसामग्री “हें रूपें” या भ्रमस्थळींही आहे. कशी म्हणून त्रिचाराळ तर पहा—पुढें असणाऱ्या शिंपीशीं म्हणजेच विशेष्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोगनामक संनिकर्ष (संबंध) आहे. रूपें या विशेषणाचें स्मरणरूप ज्ञान आहे, व दोषांमुळे विशेषण व विशेष्य यांच्या संबंधाचें ग्रहण होत आहे. सास्त्रव (म्हणजे विशिष्ट-प्रत्यक्षज्ञानाची सर्व कारणसामग्री भ्रमस्थळींही असल्यामुळे) त्यास प्रत्यक्षरूपता संभवते. म्हणजे तें भ्रमज्ञान प्रत्यक्ष आहे, असें निःसं-

शय म्हणतां येतें व तुम्ही म्हणतां त्याप्रमाणें ' रूपें ' या विशेषणाशीं इन्द्रिय-संनिकर्ष झालाच पाहिजे, असें नाहीं. कारण विशिष्ट-ज्ञानांत विशेषणाशींही इन्द्रियसंनिकर्ष अवश्य झालाच पाहिजे असें जर असतें तर " तो हा देवदत्त " या ज्ञानास प्रत्यक्ष म्हणतां आलें नसतें. पण अशा प्रकारचें ओळख या धर्मांनं युक्त असलेलें ज्ञान प्रत्यक्ष असतें असा शास्त्रसिद्धांत व अनुभवही आहे. " तो हा देवदत्त " हें विशिष्ट-ज्ञान आहे, असें तुम्हीही कबूल करा. पण त्यांतील " तो " या परोक्षवाची विशेषणाशीं इन्द्रियसंनिकर्ष होणें अशक्य आहे. आतां आम्ही म्हणतो तसें—विशेषणाचें केवळ ज्ञान असलें कीं पुरें आहे. त्याच्या योगानेंच विशिष्टाचें प्रत्यक्ष होऊं शकतें—असें जर कबूल केलें तर " तो हा देवदत्त " या स्थळीं प्रत्यक्ष होण्यास कांहीं अडचण येत नाहीं. कारण " तो " या भिन्न देश व भिन्न काल दाखविणाऱ्या विशेषणावरून स्मरण-ज्ञान होऊं शकतें. आतां—" तो हा देवदत्त " या ज्ञानामध्ये देवदत्त नामक पुरुषासच प्रत्यक्षरूपता आहे; व " तो " या अंशास स्मृतिरूपता आहे. आणि स्मृतीमध्ये इन्द्रियसंनिकर्षाची जरूर नाहीं, असें जर ह्याणाल तर तेंही बरोबरें नाहीं. कारण एकाच ज्ञानामध्ये स्मृति व प्रत्यक्ष यांचा संकर होणें योग्य नव्हे. यास्तव " तो हा देवदत्त " या वाक्यांतील १ तो, २ हा, व ३ देवदत्त या सर्व अंशांस प्रत्यक्षरूपताच मानिली पाहिजे. आणि या स्थळीं इन्द्रियसंनिकर्षावांचून जसा " तो " हा अंश प्रत्यक्ष ज्ञानाचा विषय होतो त्याप्रमाणें अन्य प्रदेशीं असणाऱ्या रुप्याशीं इन्द्रियाचा संबंध जरी न झाला तरी पुढें असलेल्या शिंपीमध्ये " हें रूपें " असें विशिष्ट भ्रम-प्रत्यक्ष होतें, असें समजावें. किंवा हें आमचें समाधान तुझांस पटत नसेल तर अन्यस्थळीं असणाऱ्या रुप्याशीं नेत्रेंद्रियाचा अलौकिक संबंध आहे व पुढें असलेल्या शिंपीशीं लौकिक संबंध आहे, असें जाणावें-ह्याणजे " हें रूपें " या ज्ञानास प्रत्यक्ष ह्याणतां येईल.

संयोग, संयुक्तसमवाय, संयुक्तसमवेतसमवाय, समवेतसमवाय व विशेषण-विशेष्यता या सहा संनिकर्षांस नैयायिक लौकिक संनिकर्ष ह्याणतात व सामान्यलक्षण, ज्ञानलक्षण व योगजधर्मलक्षण या तीन संनिकर्षांस अलौकिक संनिकर्ष ह्याणतात. लौकिक संनिकर्षांचें सोदाहरण विवेचन तर्कसंग्रहसारांत केलें आहे. पण या अलौकिक संनिकर्षांचें वर्णन अजून कोठें झालें नाहीं. ह्याणतें तें येथें केल्यास त्याचा वाचकांस बराच उपयोग होईलसें वाटतें.

“ सामान्यलक्षण ” या शब्दांतील लक्षण या शब्दाचा अर्थ स्वरूप किंवा विषय असा समजावा. ह्मणजे त्याचा स्वरूप असा अर्थ घेतल्यास सामान्य हे आहे स्वरूप ज्याचे तो सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय, असें होतें; व विषय असा अर्थ घेतल्यास सामान्य आहे विषय ज्याचा तो सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय, असें होतें. पहिल्या व्युत्पत्तीप्रमाणें धूमत्व, इत्यादि सामान्यासच सामान्यलक्षण-संनिकर्षत्व प्राप्त होतें व दुसऱ्या व्युत्पत्तीप्रमाणें धूमत्वादिसामान्याच्या ज्ञानास सामान्यलक्षण-संनिकर्षत्व प्राप्त होतें. या दोन प्रकारच्या सामान्यलक्षणसंनिकर्षांतील पहिल्या प्रकारचे लक्षण सांगून त्याचें अगोदर स्पष्टीकरण करितों. “ इंद्रियसंबद्धविशेष्यकज्ञानप्रकारीभूतं सामान्यं सामान्यलक्षणसंनिकर्षः । ” इंद्रियांशीं संयोग, संयुक्तसमवाय इत्यादिक सहा लौकिक संबंधांतील कोणत्या तरी संबंधानें संबद्ध झालेला जो पदार्थ तोच आहे विशेष्य ज्यामध्ये अशा ज्ञानांत असणारें जें प्रकारीभूत सामान्य त्यास सामान्य-लक्षण संनिकर्ष ह्मणावें. जसें-स्वयंपाकगृहांत धूमांशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोग-संबंध होतो. नंतर “ हा धूम ” असें चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. ( चाक्षुष ह्मणजे नेत्र-जन्य. नेत्रांच्या द्वारा उत्पन्न होणारें.) या चाक्षुष प्रत्यक्ष ज्ञानामध्ये चक्षुंशीं ज्याचा संयोग झाला आहे, असा धूम विशेष्य आहे व त्या धूमामध्ये असणारी धूमत्व जाति हा प्रकार आहे. अर्थात् चक्षुरिंद्रिय-संबद्ध-धूम-विशेष्यक प्रत्यक्ष ज्ञानामध्ये धूमत्व ही जाति प्रकाररूप असल्यामुळे ती जातीच सामान्य लक्षण अलौकिक संनिकर्ष होय. ती धूमत्व जाती ह्मणजेच सामान्य. तें सर्व धूमामध्ये समवायसंबंधानें असतें. अर्थात् पूर्वी नाहींसें होऊन गेलेले, वर्तमानसमयीं असणारे व त्याचप्रमाणें पुढें होणारे जेबडे ह्मणून धूम आहेत त्या सर्वांमध्ये धूमत्व हें सामान्य, समवायसंबंधानें असतें. त्यामुळे तें सामान्य हाच नेत्रेंद्रियाचा त्या सर्व धूमांशीं असणारा संबंध होय. ह्मणून “ हा धूम ” अशा प्रकारच्या लौकिक चाक्षुष प्रत्यक्षानंतर त्या पुरुषास धूमत्वरूप सामान्य-लक्षण संनिकर्षाच्या योगानें “ सर्व धूम ” असें सर्व धूमांविषयीं अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. हा अलौकिक संनिकर्ष आर्ह्यां मानीतच नाहीं, असें कोणी ह्मणेल तर तेंही चालणार नाहीं. कारण हा संनिकर्ष न मानिल्यास त्या सर्व धूमांचें चक्षुरिंद्रियाच्या योगानें प्रत्यक्ष होणार नाहीं. कारण एकाद्या धूमांशीं नेत्रेंद्रियाचा जरी लौकिक संयोग झाला असला तरी सर्व धूमांशीं तो त्याच वेळीं होणें शक्य नाहीं व

इन्द्रिवाच्या संनिकर्षावाचून कोणत्याही पदार्थाचें प्रत्यक्ष होत नाहीं. यास्तव धूमत्व या सामान्याच्या द्वारा सर्व धूमांचें प्रत्यक्ष व्हावें झणून सामान्य-लक्षण-संनिकर्षाचा अंगीकार केलाच पाहिजे. या वरील उदाहरणाप्रमाणेंच “हा अग्नि” या प्रत्यक्ष ज्ञानानंतर अमित्वरूप सामान्य-लक्षण-संनिकर्षा-मुळें पुरुषास सर्व अग्नींचें अलौकिक चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. आणि याच न्यायानें अलौकिक श्रावण प्रत्यक्ष, अलौकिक रासन प्रत्यक्ष, अलौकिक प्राण प्रत्यक्ष, अलौकिक त्वाच प्रत्यक्ष व अलौकिक मानस प्रत्यक्ष होतें.

पण हें झणणें कित्येकांस अक्षरशः पटत नाहीं. ते झणतात कीं, धूमादिकांमध्ये असणाऱ्या धूमत्वादि सामान्यास सामान्यलक्षण संनिकर्षत्व नसतें. तर त्या धूमत्वादि सामान्याच्या ज्ञानास सामान्यलक्षण संनिकर्षत्व असतें. कारण तुम्ही झणतां तसें मानिल्यास “हा धूम” असें ज्या दिवशीं ज्ञान होतें त्याच्या दुसऱ्यादिवशीं धूमाशीं नेत्रांचा संयोग झाला नसला तरी तें धूमत्वरूप सामान्य धूमामध्ये असल्यामुळें सामान्यरूप संनिकर्षामुळें दुसऱ्या दिवशींही त्या पुरुषास सर्व धूमांचें अलौकिक प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे. पण तसें होत नाहीं. यास्तव धूमत्वादिरूप सामान्याच्या ज्ञानासच सामान्यलक्षण संनिकर्ष झणणें योग्य आहे. अर्थात् चक्षुरिन्द्रियाच्या संयोगादि संबंधामुळें उत्पन्न झालेले जें “हा धूम” असें ज्ञान, त्याचा धूमत्वादि सामान्य हाच विषय असल्यामुळें तें ज्ञान हाच सामान्यलक्षणसंनिकर्ष होय. या संनिकर्षाची अशी व्याख्या केली असतां पूर्वोक्त दोष येत नाहीं. हेंच दुसऱ्या प्रकारच्या अलौकिक सामान्य-लक्षण संनिकर्षाचें लक्षण होय.

आतां दुसऱ्या अलौकिक संनिकर्षाचें लक्षण सांगतां “स्वविषयविषयक-प्रत्यक्षजनको ज्ञानविशेषः ज्ञानलक्षणसंनिकर्षः” ज्या ज्ञानाचा जो पदार्थ विषय असतो त्या पदार्थमात्रास विषय करणाऱ्या प्रत्यक्ष-ज्ञानाचें जें ज्ञान उत्पादक असतें तें ज्ञानच ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय. आपल्या विषयाविषय-ांच्या प्रत्यक्षज्ञानास उत्पन्न करणारे ज्ञानच ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय, असा याचा भावार्थ जाणावा. जसें—ज्या पुरुषानें पूर्वी पुष्कळ वेळां चंदनाचा सुगंध प्राणेंद्रियाच्या द्वारा प्रत्यक्ष जाणला आहे. त्यानें दुरूनच नेत्रेंद्रियानें चंदनाच्या तुकड्यास पाहिले असतां “हें चंदन सुगंधी आहे.” अशा प्रकारचें चाक्षुष प्रत्यक्ष होतें. कारण या ज्ञानामध्ये त्याच्या चक्षुरिन्द्रियाचा चंदनाच्या तुकड्याशी संयोगसंबंध होतो व त्यामुळें चंदनाच्या तुकड्याचें त्यास



लौकिक प्रत्यक्ष होतें, हें उघडच आहे. दूर असणाऱ्या त्या चंदनाचा व प्राणेंद्रियाचा संयोगसंबंध होत नाही व तो होणें संभवनीयही नाही. कारण चक्षु व श्रोत्र हीं दोन इन्द्रिये जशीं आपल्या रहाण्याच्या स्थानांतून म्हणजे होळा व कान यांतून निघून विषय असेल तेथे वृत्तीच्या द्वारा जातात तशीं प्राण, रसन व त्वक् हीं जात नाहींत. तर तीं जेथें रहात असतात तेथे जर विषय आला तरच त्याचें ग्रहण करीत असतात. यास्तव दूर असणाऱ्या चंदनाशीं-आपल्या गोलकांतून निघून विषयाकडे जाण्याची शक्ति ज्यास आहे अशा-चक्षुरिंद्रियाचा संयोग-संबंध होतो. पण प्राणेंद्रियाचा त्यांतील गंधाशीं संयुक्त-समवायसंबंध होऊं शकत नाही व त्यामुळें त्याचें प्रत्यक्षज्ञानही प्राणेंद्रियाच्या द्वारा होणें संभवनीय नाही. आतां, ज्याच्याशीं चंदनाचा संयोगसंनिकर्ष झाला आहे अशा चक्षुरिंद्रियाविषयीं जर पाहिलें तर त्याच्या-मध्ये गंध या गुणाचें ग्रहण करण्याची शक्तिच नसल्यामुळें त्या इन्द्रियाचा चंदनामध्ये समवायसंबंधानें रहाणाऱ्या गंधाशीं जरी संयुक्तसमवायसंबंध झाला आहे तरी त्याचें लौकिक प्रत्यक्ष होऊं शकत नाही व त्यामुळें “ हा चंदनाचा तुकडा सुगंधी आहे ” या ज्ञानांतील “ सुगंध ” या अंशामध्ये लौकिक-प्रत्यक्षता असत नाही. म्हणून त्या सुगंधाचे ठायीं अलौकिक-प्रत्यक्षता आहे, असेंच समजणें भाग आहे. पण या अलौकिक-प्रत्यक्षज्ञानाची प्रणालिका कशी आहे, तें सांगितलें पाहिजे. चंदनाच्या खोडास पहातांच पूर्वी अनुभविलेल्या सुगंधाचे संस्कार उद्बुद्ध होतात. त्या उद्बुद्धसंस्कारांमुळें सुगंधाचें स्मरण होतें व त्या सुगंधाचें स्मृतिज्ञान हाच नेत्रांचा त्या चंदनांतील सुगंधाशीं ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय. याच न्यायानें शिपीच्या ठायीं ‘ हें रूप ’ असा चाक्षुष प्रत्यक्ष भ्रम झाला असतां; त्यांतील दूर कोठेंतरी असणारें रूप दोषांमुळें शिपीच्या ठायीं भासतें. पण त्याच्याशीं नेत्रेंद्रियाचा संयोगसंबंध संभवत नाही. तर चकचकीतपणा इत्यादि रुप्याच्या सादस्यावरून पूर्वी कोठें तरी व केव्हांतरी पाहिलेल्या रुप्याचे संस्कार उद्बुद्ध होतात व त्यांच्या योगानें रुप्याची स्मृति होते व ही स्मृति हाच चक्षुरिंद्रियाचा दूर कोठेंतरी असणाऱ्या रुप्याशीं ज्ञानलक्षणसंनिकर्ष होय. अन्यथाख्यातीमध्ये याचाच उपयोग होतो.

आतां तिसऱ्या अलौकिक संनिकर्षाचें विवेचन करून हें प्रासंगिक प्रतिपादन पुढे करितों. “ योगाभ्यासजनितो धर्मविशेषो योगबधर्मलक्षणसंनिकर्षः ”

असें याचें लक्षण आहे. व त्याचा अर्थ असा—योगाभ्यासामुळे प्राप्त होणाऱ्या एका विशेष धर्मास योगजधर्मलक्षणसन्निकर्ष द्वणतात. योग्यास सर्व पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. सर्व या शब्दाचा अर्थ फार व्यापक आहे. द्वणजे त्यांस भूत, भविष्य, वर्तमान, अति दूर असलेल्या व परमाणु, आकाश इत्यादि अतीन्द्रिय पदार्थांचेंही त्यांस प्रत्यक्ष ज्ञान होतें. आणि ही गोष्ट श्रुति, स्मृति, पुराणें, इतिहास इत्यादि प्रमाण ग्रंथांवरून सिद्ध होत आहे. आतां हें प्रत्यक्ष कसें होतें ? हें एक मोठें गूढ आहे. कारण चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा त्या सर्व पदार्थांशीं कोणत्याही प्रकारचा लौकिक संयोगादि संबंध होणें शक्य नाही व इंद्रियें आणि विषय यांचा संनिकर्ष झाल्यावाचून प्रत्यक्ष ज्ञान होणें शक्य नाही. यास्तव त्या सर्व पदार्थांशीं योग्यांच्या चक्षु, श्रोत्र इत्यादि इंद्रियांचा योगजधर्मलक्षणसंनिकर्षच मानिला पाहिजे. त्यावाचून गत्यंतर नाही.

असो; येथवर अलौकिक संनिकर्षाचें वर्णन केले. या तीन अलौकिक संनिकर्षांतील दुसऱ्या द्वणजे ज्ञानलक्षणसंनिकर्षाच्या योगानें “हें रूप” या विशिष्ट भ्रमज्ञानांतील ‘रूप’ या विशेषणाचें प्रत्यक्ष होतें. सरांश भ्रमस्थळीं अन्यथा ख्यातीचेंच ग्रहण केले पाहिजे. हें अन्यथाख्याति—वादी नैयायिकांचें द्वणणें आझांस बरोबर वाटत नाही. कारण “हें रूप” या भ्रमज्ञानाचा विषय जें रूप तें दूर कोठें तरी आहे, असें जर मानिलें तर त्याच्याशीं नेत्रेन्द्रियाचा संयोगसंनिकर्ष होणार नाही; हें तुझांसही कबूल आहे. तेव्हां इंद्रिय—संनिकर्षावाचून पदार्थांचें प्रत्यक्ष कसें होणार ? बरें “हें रूप” या भ्रमज्ञानांतील रुप्याचें लौकिक संनिकर्षानें प्रत्यक्ष होत नाहीं झणून झणावें तर ‘मला रूपें साक्षात् दिसत आहे’ असा मनुष्यास अनुभव येतो व त्यावरून रुप्याची प्रत्यक्षताच सिद्ध होते. शिवाय—विशेषणाचें ज्ञान व विशेष्य आणि इंद्रिय यांचा संनिकर्ष ही विशिष्ट ज्ञानाची सामग्री आहे; असें जें तुम्ही झटले आहे; तेंही संभवत नाही. कारण सर्व विशिष्ट प्रत्यक्षांमध्ये तीच सामग्री असते असें ठरत नाही. तें कसें झणून झणाल तर पहा, “दंडी पुरुष” झणजे दंडयुक्त पुरुष या ज्ञानामध्ये विशेषण दंड व विशेष्य पुरुष या दोघांशींही इंद्रियसंनिकर्ष होतो व तोच त्या विशिष्ट ज्ञानाचें कारण आहे, असें आढळतें. आतां “तो हा देवदत्त” या प्रत्यभिज्ञा—ज्ञानामध्ये देवदत्त हा अंश प्रत्यक्ष आहे व

“ तो ” हा अंश स्मृतिरूप आहे. पण असे मानिल्यास प्रत्यक्षत्व व स्मृतित्व या दोन धर्मांच्या जातित्वाचा बाध करणारा सांकर्य हा दोष येतो, असे तुम्ही वर झटले आहे. परंतु ते आम्हांस मान्य नाही. कारण वेदान्तसिद्धांतामध्ये अविद्येवाचून दुसरी कोणतीही जड जाति मानलेली नाही. तर अविद्याच प्रत्येक कार्यामध्ये अनुगत असून त्या त्या जातीच्या रूपाने प्रतीत होते, असे मानिलेले आहे, त्यामुळे तुमच्या सिद्धांताप्रमाणे जातिसांकर्य हा दोष जरी येत असला तरी प्रत्यभिज्ञा-ज्ञानामध्ये प्रत्यक्षत्व व स्मृतित्व या जातीच्या सांकर्याचा दोष आमच्या मती येत नाही. कारण त्या दोन जाती आहेत हेच मुळीं आम्हांस कबूल नाही. तसेच दूर प्रदेशी असणाऱ्या रुप्याशी नेत्रेन्द्रियाचा ज्ञानलक्षण अलौकिक संनिकर्ष होतो, हे तुमचे झणणेही आमच्या दृष्टीने वेडेपणाचे ठरते. कारण ज्ञानासही जर नेत्रेन्द्रियाचा संनिकर्ष मानू लागले तर जेव्हां पुरुषास पर्वताचे ठायीं अग्नि आहे असे अनुमिति ज्ञान होतें तेव्हां तेथेही त्यास अग्नीचे प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे. कारण “ पर्वत अग्नि-वाला आहे ” या ज्ञानामध्ये पर्वत हे विशेष्य आहे व अग्नि विशेषण आहे. त्यांतील विशेष्याशीं झणजे पर्वताशीं नेत्रांचा संयोगसंबंध झाला आहे व त्याच्यावरील अग्नीशीं स्मृतिरूप ज्ञानसंबंध आहे. तेव्हां इन्द्रिय व विषय यांच्या संयोगापासून झालेले ते अग्नीचे ज्ञानही प्रत्यक्षच असले पाहिजे. अर्थात् अनुमानप्रमाणाचाच लोप झाला. बरे अनुमानास वांचवावयाचे असेल तर “ हा पर्वत अग्निमान् आहे ” या ज्ञानास इंद्रियसंनिकर्षजन्य झणता येणार नाही. शिवाय “ हे रुपे ” या भ्रमज्ञानाचा विषय-रुपे अन्य कोठें तरी असतें असे जर मानिले तर त्या रुप्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाची प्रवृत्ति समोरच्या वस्तूकडे न होतां जेथे तें रुपे असेल तेथेच व्हावयास पाहिजे. कारण ज्ञानाचा असा स्वभावच आहे कीं, तें आपला विषय जेथे असेल तेथेच प्राण्याची प्रवृत्ति करवितें. पण तसें होत नाही. सारांश दूर कोठें तरी असलेले रुपें समोरच्या शिंपीचे ठायीं भासतें, हे झणणे अत्यंत असंगत आहे व त्यामुळे तर्कामध्ये निपुण असलेल्या नैयायिकांची अन्यथा-ख्याति अमस्थळी योग्य ठरत नाही.

याप्रमाणे निरनिराळ्या शास्त्रकारांनीं मानिलेल्या पांच ख्यातीपैकी अमस्थळी एकही ख्याति निर्दोष रीतीनें लागू पडत नसल्या कारणाने सहाग्या अनिर्वचनीय ख्यातीचा अंगीकार करावयास पाहिजे. झणजे अमममयीं शिंपी-

मध्ये अनिर्वचनीय रूपें उत्पन्न होतें, असें मानिलें पाहिजे. पण यावर कोणी असें झणेल कां, लोकांमध्ये प्रसिद्ध असलेल्या रूपाची उत्पत्ति अवयवादि सामग्रीपासूनच होत असते. पण या आमक रूपाची सामग्री शिंपीमध्ये असत नाही व त्यामुळें शिंपीच्या ठायीं रूपाची उत्पत्ति होते हें झणणें अयोग्य ठरतें. वरें-पुण्यपापरूप अदृष्टच त्या रूपाच्या उत्पत्तीची सामग्री आहे-झणून झणावें तर तेंही जुळत नाही. कारण अदृष्ट-अवयवादि दृष्ट सामग्रीवांचून-कोणतेंही कार्य उत्पन्न करण्यास समर्थ नसतें. मृत्तिका, कुंभार इत्यादि दृष्टसामग्रीवांचून केवळअदृष्टाच्या बलांनेच घटादि पदार्थ उत्पन्न होत असल्याचें कधींच अनुभवास येत नाही. यास्तव शिंपीमध्ये रूपाची दृष्ट सामग्री असलीच पाहिजे. त्यावांचून त्याची तेथें उत्पत्ति होऊं शकणार नाही. या शंकेचें समाधान थोडक्यांत करितां येतें. कसें झणून झणाल तर सांगतां-कौकिक रूपास उत्पन्न करणारी जी अवयवादिरूप सामग्री आहे तीच आमक रूपाच्या उत्पत्तीस कारण होत नाही. तर त्याची सामग्री निराळीच असते. कोणती झणून विचाराल तर सांगतां-खऱ्या रूपाचा अनुभव घेतल्यामुळें त्याचे संस्कार ज्याच्या मनामध्ये दृढ झाले आहेत अशा पुरुषाच्या नेत्रेंद्रियाचा समोर असलेल्या शिंपीची जेव्हां संयोग होतो, तेव्हां त्या नेत्रांच्या द्वारा बाहेर पडलेली अंतःकरणाची वृत्ति “ इदमाकार ” झणजे “ हें ” या आकाराची व चकचकीतपणाच्या आकाराची होते. चकचकीतपणा हा धर्म रूपें व शिंपी यांमध्ये सारखाच असतो. त्यामुळें पूर्वी पाहिलेल्या रूपाचे संस्कार उद्बुद्ध होतात. व ते उद्बुद्ध संस्कारच जिचे सहकारी आहेत अशी “ हें ” या अंशानें अवच्छिन्न झालेल्या चैतन्यामध्ये रहाणारी व त्या शिंपीचा शिंपीपणा, काळी पाठ, त्रिकोण-आकार इत्यादि विशेष अंशास आच्छादित करणारी जी अविद्या असते ती अविद्याच क्षुब्ध होऊन रूपाच्या आकाराची व तें रूपें हाच ज्याचा विषय आहे अशा ज्ञानाच्या आकाराची होते. अशा रीतीनें अविद्येनें आमक विषयाच्या रूपानें व त्याच्या ज्ञानाच्या रूपानें परिणत होणें हीच अनिर्वचनीय-ख्याति होय.

**शंका-**अमस्त्वर्ळी अविद्या रूपें, सर्प इत्यादि विषयांच्या आकाराची होते असें जें तुम्ही झणतां तें जरी क्षणभर कबुल केलें तरी ती ज्ञानाकार होते हें झणणें आम्हांस खरें वाटत नाही. कारण अविद्येचा ज्ञानाकार परिणाम होतो असें मानण्यापासून कांहीं लाभ होत नाही. व लाभावांचून एकाद्या गोष्टीचा

अंगीकार करणें व्यर्थ आहे. आतां “ हें रूप ” असा व्यवहार करितां यावा ह्मणून अविद्येची हें रूप अशी ज्ञानाकार वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे असें ह्मणावें तर तेंही संभवत नाहीं. कारण सुखदुःखादिकांप्रमाणें तें प्रातिभासिक रूप साक्षिचैतन्याच्या ठायीं आरोपित असतें. त्यामुळें अविद्येच्या विषयाकार वृत्तीवांचूनच साक्षिचैतन्याच्या योगानें त्या रुप्याचा व्यवहार होऊं शकतो. बरें रुप्याच्या अपरोक्ष साक्षात्काराकरितां अविद्येच्या वृत्तीचा अंगीकार करावयास पाहिजे ह्मणून ह्मणावें, तर तसें मानण्याचेंही फारसें कारण नाही. कारण अविद्येच्या वृत्तीवांचूनच साक्षिचैतन्याच्या तादात्म्यानें, सुखदुःखादिकांप्रमाणें, त्या रुप्याचेंही अपरोक्ष ज्ञान होणें शक्य आहे. बरें अविद्येची वृत्ति न मानिल्यास कालांतरां त्या भ्रामक विषयाचें स्मरण होणार नाहीं; कारण अनुभवनाशजन्य संस्कारांमुळें स्मरण होतें, असा नियम आहे व अनुभवजन्य संस्कार अनुभवाच्या नाशवाचून उत्पन्न होत नाहींत. साक्षिचैतन्य नित्य असल्यामुळें तद्रूप अनुभवाचा नाश होणें अशक्य आहे. यास्तव स्मरणाकरितां अविद्येची वृत्ति स्वीकारिली पाहिजे; ह्मणून ह्मणाल तर तेंही ह्मणणें फारसें रमणीय वाटत नाहीं. कारण त्या रुप्याचा भ्रम होण्यापूर्वी उत्पन्न झालेली जी “ हें ” अशा आकाराची वृत्ति तिच्या नाशामुळें, तिच्यामध्ये उपहित असलेलें साक्षिचैतन्यही नाश होत असल्यामुळें त्या रुप्याच्या संस्कारांची उत्पत्ति व त्या संस्कारांपासून स्मृतीचीही उत्पत्ति होऊं शकते. किंवा सुखदुःखाच्या विषयांचा नाश झाला असतां त्या सुखदुःखारूप उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षीचाही नाश होत असल्यामुळें सुखदुःखाच्या संस्कारांची उत्पत्ति व त्याच्यापासून त्याच्या स्मृतीची उत्पत्ति जशी होते तसाच प्रकार येथें होतो, असें समजावें. ह्मणजे रूपें या विषयाचा नाश झाला असतां त्या उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षिचैतन्याचा नाश; त्याच्यापासून रुप्याविषयांच्या संस्कारांची उत्पत्ति व तिच्या पासून स्मृति हीं होऊं शकतात. सारांश रुप्याविषयांच्या स्मृतीस कारण होणाऱ्या संस्कारांची उत्पत्ति व्हावी ह्मणून रुप्याच्या आकाराची अविद्या-वृत्ति मानिली पाहिजे, हें ह्मणणें युक्त नव्हे.

**समाधान**—रुप्याच्या स्मरणाचें कारण जो संस्कार त्याच्या उत्पत्तीकरितां त्या रुप्याच्या आकाराच्या अविद्यावृत्तीचा अंगीकार केला पाहिजे.

कारण रूपाचा अनुभव ह्यणजे साक्षिचैतन्य होय. तें नित्य असल्यामुळे त्याची उत्पत्ति व विनाश ह्ये अंसंभवनीय आहे. यास्तव रूपाच्या आकाराच्या अविद्यावृत्तीचा अंगीकार केला असता त्या वृत्तीच्या नाशा-मुळे त्या वृत्ति-उपहित साक्षीचाही नाश होऊं शकतो. (वृत्ति-उपहित ह्यणजे वृत्ति या उपाधीनें युक्त असलेले.) उपाधीचा नाश झाला असता उपहिताचाही नाश होत असतो. असो; वृत्ति-उपहित साक्षीचा नाश झाला असता, रूपाच्या अनुभवाच्या नाशानें होणारा संस्कार व त्या संस्कारासून होणारी रूपाची स्मृति हीं होऊं शकतात. तात्पर्य रूपाच्या आकाराची अविद्येची वृत्ति मानल्यावाचून भ्रामक रूपाच्या स्मरणस कारण होणारा अनुभव-नाशजन्य संस्कार होऊं शकत नाही व संस्कारावाचून स्मृति होणें दुर्घट आहे. आतां 'हें' या आकाराच्या वृत्तीचा नाश झाला असता रूपाच्या स्मृतीस कारण होणारा संस्कार उत्पन्न होतो, असें तुम्ही वर झटले आहे. पण तें बरोबर नाही. कारण अनुभव, संस्कार व स्मृति या तिघांचा विषय एक असल्यासच त्यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव असतो. कागदाचा अनुभव असल्यास त्याच्यापासून शाईचा संस्कार किंवा स्मरण होत नाही, असा अबाधित अनुभव आहे. यास्तव 'हें' या आकाराच्या वृत्तीमुळे रूपाच्या संस्काराची उत्पत्ति होते, हें ह्यणणें व्यर्थ आहे. त्याचप्रमाणें रुपें या विषयाच्या नाशापासून रूपाविषयीच्या संस्काराची उत्पत्ति होते हें तुमचें वरील ह्यणणेंही अयोग्य आहे. कारण व्यवहारामध्ये कागद, लेखणी इत्यादि विषयांच्या नाशानें त्यांच्या संस्काराची उत्पत्ति होतें असें आढळत नाही. तर ते पदार्थ विद्यमान असतांनाच त्यांच्या विषयांच्या अनुभवाचा नाश झाला असतां त्या अनुभवाच्या नाशापासून त्या त्या पदार्थाच्या स्मृतीस कारण होणारे संस्कार होत असतात; असेंच सर्वत्र आढळतें. यास्तव येथेंही रूपाच्या अनुभवाच्या नाशापासूनच त्याच्याविषयीचे संस्कार उत्पन्न होतात, असें समजले पाहिजे. आतां सुखदुःखारूप विषयांच्या नाशापासून त्यांच्याविषयांचा संस्कार उत्पन्न होतो, असा अनुभव आहे ह्यणून ह्यणाल तर तें बरोबर नव्हे. कारण तेथेंही संस्काराच्या उत्पत्तीकरितां सुखदुःखादि-आकार वृत्ति आम्ही मानितों. किंवा अंतःकरण व त्याचे सुखदुःखादि धर्म वृत्तीवाचूनच साक्षिभास्य असतात, असें समजावें. (साक्षिभास्य ह्यणजे साक्षीकडून प्रकाशित होणारे, वृत्तीची जरूर न बाळगणारे.) ते साक्षिभास्य असल्यामुळे त्यांचा नाश झाला असतां

त्यांच्याविषयींच्या संस्कारांची उत्पत्ति होऊं शकते. पण हा नियम बाह्य पदार्थांस लागू पडणारा नसून तो केवळ सुखदुःखादि अंतःकरणाच्या धर्मांसच लागू होणारा आहे. कागद, लेखणी इत्यादि सर्व बाह्य पदार्थ अविद्येचीं कार्ये असल्यामुळे त्यांच्याविषयींच्या संस्कारांची उत्पत्ति घटादि आकाराच्या वृत्तीच्या नाशापासूनच होत असते. त्याचप्रमाणे भ्रामक रजतही अविद्येचे कार्य असल्यामुळे त्याच्या आकाराची जी अविद्येची वृत्ति तिच्या नाशापासूनच त्या रुप्याच्या संस्काराची उत्पत्ति होते, असें समजले पाहिजे. शिवाय असें न मानिल्यास आचार्यांच्या ग्रंथांमध्ये, स्वप्नांतील पदार्थांच्या आकाराची वृत्ति मानलेली आहे व त्याचप्रमाणे जाग्रत व स्वप्न अवस्थेमध्ये “अहं” या आकाराच्या वृत्तीचा अंगीकार केलेला आहे, असें जें आढळतें त्याच्याशीं विरोध येईल. कारण स्वप्नांतील पदार्थांचा व जाग्रत-स्वप्नांतील अहंकाराचा प्रकाश केवळ साक्षिचैतन्याच्या द्वाराही होऊं शकतो. यास्तव त्या रुप्याच्या स्मृतीस कारण होणाऱ्या संस्काराच्या उत्पत्तीकरितां ती अनिर्वचनीय रुप्याच्या आकाराची अविद्या-वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे. पण याविषयीं दुसरे किलेक ग्रंथकार असें म्हणतात—घटादि बाह्यपदार्थांच्या आकाराची जी वृत्ति, त्याच उपाधीनें युक्त असलेल्या साक्षिचैतन्याशीं घटादि पदार्थांचें तादात्म्य होणे, हेंच त्यांचें अपरोक्षत्व होय. त्याप्रमाणेंच प्रातिभासिक रुप्याच्या टिकाणचा अपरोक्षपणा सिद्ध होण्यास्तव रुप्याच्या आकाराची अविद्येची वृत्ति अवश्य मानिली पाहिजे. कारण त्या वृत्तीवाचून रुप्याचा अपरोक्षपणा संभवणार नाही.

दुसरे कांहीं वेदान्ती असें म्हणतात—जो जो व्यवहार केव्हां केव्हां होणारा असतो म्हणजे निश्च नसतो तो तो केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा असतो. जसें “हा कागद” हा व्यवहार एकसारखा होत रहाणारा नसतो. तर तो केव्हां केव्हां होणारा असतो. यास्तव तो केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा आहे, यांत कांहीं शंका नाही. याप्रमाणेंच “हें रुपें” हा व्यवहारही सतत होणारा नसून केव्हां केव्हां होणारा आहे. यास्तव तोही केव्हां केव्हां होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच सिद्ध होणारा असणार, हें उघड आहे. साक्षिरूप ज्ञान तर नित्य आहे. तेव्हां त्यास केव्हां केव्हां होणारें, असें म्हणतां येत नाही. अर्थात् अविद्येच्या वृत्तिरूप ज्ञानामध्येच केव्हां केव्हां होणेपणा हा धर्म अस-

णार. यास्तव “हं रजत” या व्यवहारांची सिद्धि व्हावी म्हणून रूपे हा जिचा विषय आहे अशा अवियेच्या वृत्तीचा स्वीकार केलाच पाहिजे. शिवाय नित्य साक्षिचैतन्याच्या योगानेच जर केव्हां केव्हां होणाऱ्या व्यवहाराची सिद्धि होणे शक्य असते तर व्यावहारिक कागद, शार्ड, लेखणी इत्यादि पदार्थांचा केव्हां केव्हां होणारा व्यवहारही त्या नित्यसाक्षिचैतन्याच्या योगानेच सिद्ध झाला असता. पण तसे कधीच होत नाही. कारण नित्य चैतन्यामध्ये कदाचित्च होणारा व्यवहार करविण्याची योग्यताच नाही व त्याच्या योगानेच व्यवहाराची सिद्धि झाल्यावर अंतःकरणाची विषयाकार वृत्तिही मानण्याचे कारण पडणार नाही. पण हें सर्व घडणे अशक्य आहे. असो; कित्येक ग्रंथकार प्रातिभासिक रूपाच्या आकाराची जी अविया वृत्ति तिचा अंगीकार करीत नाहीत. पण तो त्यांचा प्रौढिवाद आहे. (आपल्या बुद्धीची उत्कृष्टता दाखविणे, यासच प्रौढिवाद म्हणतात.) असो; या सर्व विवेचनावरून भ्रमस्थळी अविया रूपे, सर्प इत्यादि विषयाकार व त्यांच्या ज्ञानाकार होते, झणजे परिणाम पावते, ही गोष्ट सिद्ध झाली.

शिंपीच्या ठायीं जें रूपे भासते तें अवियेमुळे होय व त्यामुळेच तें मिथ्या आहे. कारण लौकिक मायावी (झणजे गारुडी, जादूगार इत्यादि) पुरुषांच्या मायेमुळे उत्पन्न होणारे पदार्थ मिथ्या असतात असाच अनुभव येत असतो. त्याप्रमाणेच अवियेच्या कार्यरूप असे जे रूपे, सर्प इत्यादि पदार्थ तेही मिथ्याच असणे युक्त आहे. या त्यांच्या मिथ्यापणाविषयी पूर्वी सांगितलेली दृष्टार्थापत्तिच प्रमाण आहे. आतां दुसऱ्या श्रुतार्थापत्तीचे श्रौत उदाहरण देऊं या. “तरति शोकमात्मवित्” झणजे आत्मज्ञानी पुरुष शोकाचे उल्लंघन करितो. या ठिकाणीं शोक या शब्दाने प्रामाण्य, कर्तृत्व इत्यादि सर्व बंधांचे ग्रहण करावे. झणजे आत्मज्ञानी पुरुषांचीं सर्व संसारबंधनिमित्तें नाहीशी होतात, असा याचा तात्पर्यार्थ निघतो. पण या श्रुतिवचनावरून आत्मज्ञानाच्या योगाने बंध निवृत्त होतो, असे जें ज्ञान होत आहे तें बंध सत्य आहे, असे मानिल्यास संभवत नाही. कारण सत्य वस्तूचीं निवृत्ति ज्ञानाच्या योगाने होत नाही. तर ती क्रियेच्या योगानेच होत असते. या स्थळी सत्य या शब्दाचा अर्थ व्यावहारिक सत्य असा घ्यावा. जसे—कागद, लेखणी, मातीची घागर इत्यादि व्यावहारिक सत्य वस्तूची निवृत्ति फोडणे, मोडणे, दगड मारणे इत्यादि क्रियांच्या योगाने होत असते आणि



मिथ्या वस्तूची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगाने होते. जसे-दोरीच्या ठिकाणी भसलेल्या सर्पाची निवृत्ति दोरीच्या ज्ञानाने होते. आत्मज्ञानाच्या योगाने बंध निवृत्त होतो, हे ह्मणणे बंध मिथ्या असल्यावाचून उपपन्न होत नाही व त्याकरिता बंध मिथ्या आहे, अशी कल्पना करावी लागते. हीच श्रुतार्थापत्ति होय. श्रुतार्थापत्ती या शब्दाचा तात्पर्यार्थ वर सांगितला आहे. ह्मणून येथे पुनरपि विस्तार करित नाहीं.

शंका—सत्य वस्तूची ज्ञानाच्या योगाने निवृत्ति होत नाही, असे जे तुम्हां वर म्हटले आहे ते बरोबर नाही. कारण श्रीदाशरथी रामाने बांधलेल्या सेतूच्या दर्शनाने सत्य पापाची निवृत्ति होते, ही गोष्ट शास्त्रप्रमाणावरून सिद्ध आहे व गरुडाच्या ध्यानाने सत्य विषाचीही निवृत्ति होत असल्याचा \*प्रत्यक्ष अनुभव येतो. त्याप्रमाणे सत्य बंधाचीही आत्मज्ञानाच्या योगाने निवृत्ति होण्यास काय प्रतिबंध आहे ? तात्पर्य, बंध मिथ्या आहे, अशी कल्पना केल्यावाचूनही तो ज्ञानाच्या योगाने निवृत्त होऊ शकतो.

समाधान—सत्य बंधाची ज्ञानाच्या योगाने निवृत्ति होणे शक्य आहे, अद्याविषयी सेतूचे दर्शन व गरुडाचे ध्यान यांचे दृष्टांत तुम्हां दिले आहेत; खरे. पण वे प्रस्तुत दार्ष्टान्तिकाचे ठायी बरोबर लागू पडत नाहीत. ते कसे म्हणून विचाराल तर सांगतो. सेतूच्या केवळ दर्शनाने ब्रह्महत्यादि पापे निवृत्त होत नाहीत. तर धर्मशास्त्रामध्ये सांगितल्याप्रमाणे ब्रह्मचर्य, शौच,

\* आज-काल निःसीम श्रद्धेचाच लोप झालेला असल्यामुळे या गोष्टीचा साक्षात्कार येथे तेथे येत नाही. पण यािआसफीचे अनुयायी याविषयी शंका घेणार नाहीत, अशी माझी खात्री आहे. कारण त्यांचा will forse ( इच्छाशक्ति ) काय हवे तें करू शकतो. खेड्यापाड्यांतील भाविक लोक सर्प दंश झालेल्या मनुष्यास मारुतीच्या देवळांत नेऊन टाकतात व त्यांच्या सभोवार बसून भजन करितात व दैवयोगाने त्या मनुष्याचे विष उतरते असा खेड्यांतून हिंडणाऱ्या पुष्कळांचा अनुभव आहे. अंगावर विषार उठल्या असता मंत्री एक तांब्याभर पाणी मंत्रबून तें त्याच्या अंगावर घालितो व याप्रमाणे दोन तीन दिवस पाणी घातले असता विषार उतरतो असा अनुभव आहे. औषधींच्या योगाने विष उतरते, याविषयी तर आजही कोणी शंका घेणार नाही. सारांश, “ गरुडाच्या ध्यानाने विष उतरते. ” याविषयी साक्षेक होण्याचे काही कारण नाही.

सत्य भाषण इत्यादि दुसऱ्या नियमांचेही रक्षण करून (म्हणजे अशा प्रकारचे दुसरेही अनेक नियम पाळून) सेतूचे दर्शन घेतलें असतां पापाची निवृत्ति होते. कारण असें न मानल्यास म्हणजे ब्रह्मचर्यादि नियमांचाचून केवळ रामाच्या सेतूचे दर्शन घेतल्यानेच पापाची निवृत्ति होते, असें मानिल्यास सेतुबंध रामेश्वरीं रहाणाऱ्या म्लेच्छादिकांच्या पापांचीही निवृत्ति व्हावयास पाहिजे होती. पण तसें होत असल्याचें शास्त्रावरून ठरत नाही. शिवाय सेतुदर्शननें म्लेच्छादिकांच्या पापांचीही निवृत्ति होते, असें मानिल्यास पापनिवृत्तीकरितां सेतुदर्शन करणाऱ्या पुरुषानें अमुक अमुक नियम अवश्य पाळावे, असें सांगणारें धर्मशास्त्र अप्रमाण होणार. कारण नियमावाचूनच जर इष्टसिद्धि होत असली तर दुःख देणाऱ्या कठिण नियमांचें मुद्दाम कोण सेवन करणार ? तस्मात् क्रियायुक्त नियमांनीं युक्त असलेलें सेतुदर्शनही क्रियारूप आहे; ज्ञानरूप नव्हे. त्यामुळें त्या क्रियेच्या द्वारा सत्य पापाची निवृत्ति होऊं शकते. तसेंच गरुडाचें ध्यानही मानसक्रियाच आहे. यास्तव त्या मानसक्रियारूप ध्यानाच्या योगानें सत्य-विषाचीही निवृत्ति होऊं शकते. पण प्रस्तुत-स्थळीं बंधाची निवृत्ति अन्य कोणत्याही साधनाची अपेक्षा न करणाऱ्या आत्मज्ञानाच्या योगानेंच होत असते, असें श्रुतीमध्ये सांगितलेलें आहे व तुमच्या म्हणण्याप्रमाणें बंध सत्य मानिल्यास तो ज्ञाननिवर्त्य आहे, असें म्हणतां येणार नाही. यास्तव तो मिथ्या आहे, अशी कल्पना करावी लागते.

प्रमातृत्व, कर्तृत्व, सुखित्व, दुःखित्व इत्यादिकांस बंध म्हणतात. असें वर ध्वनित केलें आहे व प्राण्यास मी अमुक अमुक प्रमाणांच्या द्वारा होणाऱ्या ज्ञानाचा आश्रय आहे; अमुक अमुक क्रियेचा कर्ता आहे; सुखी आहे; दुःखी आहे इत्यादि वाटणें हाच बंध होय—असा त्याचा स्पष्ट अर्थ आहे. पण हा बंध मिथ्या आहे. कारण तो ज्ञानाच्यायोगानें निवृत्त होत असतो, इतकें ठरलें. पण प्रमाता, किंवा कर्ता कोण ? ह्याजें आत्म्यास प्रमाता ह्यानावयाचें कीं अंतःकरणास ? अशी शंका येते व वर विचार करून पाहिल्यास तिचें निरसन होणें अशक्य आहे, असें वाटतें. कारण आत्मा असंग असल्यामुळें त्यास प्रमाता ह्याजें प्रमाज्ञानाचा आश्रय ह्याणतां येत नाही. तसेंच अंतःकरण भूतांचें कार्य असल्यामुळें जड आहे. त्यामुळें तें प्रमातृत्वादि चेतन-धर्माचा आश्रय आहे, असें ह्याणण्याचें धैर्य होत नाही, आणि त्यामुळें प्रमाता कोण हें समजणें कठिण पडतें. परंतु श्रुति, स्मृति;

इत्यादिकांच्या आश्रयानें अशा कठिण गोष्टींचाही उलगडा करितां येतो. कसा झणून झणाल तर सांगतो-केवल आत्मा किंवा केवल अंतःकरण यांस प्रमाता न मानितां अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्यास प्रमाता मानावें. जो प्रमाता असतो तोच कर्ता, भोक्ता होय. कारण तें अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्य प्रमाज्ञानाचा आश्रय झाल्यामुळें प्रमाता; प्रयत्नरूप कृतीचा आश्रय झाल्यामुळें कर्ता; व धर्म आणि अधर्म यांच्या फलरूप सुख-दुःखादि भोगांचा आश्रय झाल्यामुळें भोक्ता होतें. सारांश प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व हे धर्म अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्याचे आहेत. केवळ आत्मा किंवा अंतःकरण यांचे नव्हेत. आतां परमार्थ दृष्टीनें जर पाहिलें तर केवल आत्मा व केवल अंतःकरण जसें प्रमाता, किंवा कर्ता किंवा भोक्ता होऊं शकत नाहीं त्याप्रमाणें अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्यही प्रमाता इत्यादि होऊं शकत नाहीं. कारण केवल एकेकद्रव्यामध्ये जो धर्म नसतो तो त्यांच्या समूहामध्ये तरी कोठून येईल? एका एका गार्डमध्ये नसणारा मनुष्यपणा त्यांच्या समूहामध्ये तरी कोठून व कसा असणार? यास्तव शिंपीच्या ठायीं जसा रुप्याचा आरोप करितात त्याप्रमाणें अंतःकरण-विशिष्ट चैतन्यामध्ये प्रमातृत्वादिकांचा आरोप होतो. पण-ज्या पुरुषास खऱ्या रुप्याचा अनुभव आलेला असतो व त्या अनुभवाच्या नाशापासून उत्पन्न झालेले रुप्याचे संस्कार ज्याच्या ठिकाणीं असतात त्यासच त्या संस्कारामुळें समोरच्या शिंपीमध्ये रुपें भासतें व पूर्वी खऱ्या रुप्याचा अनुभव आलेला नसल्यास त्याचा आरोप होत नाहीं, असा नियम आहे. यास्तव अंतःकरणविशिष्ट चैतन्यामध्येही प्रमातृत्वाचा आरोप व्हावयाचा असल्यास त्याचा पूर्वी कोठें तरी अनुभव आलेला असला पाहिजे. त्या वांचून तो होणें शक्य नाहीं.-असें कोणी यावर झणेल. करितां त्याचें उत्तर देऊन ठेविलें पाहिजे. ज्या वस्तूचा आरोप होतो त्या वस्तूचा केवल अनुभव आरोप होण्यापूर्वी, असावा लागतो. मग तो यथार्थ अनुभव असो किंवा अयथार्थ झणजे भ्रामक असो. तो कोणताही जरी असला तरी त्याच्या योगानें आरोप होण्यास कांहीं अडचण पडत नाहीं. हा संसार अनादि आहे. अनादि झणजे उत्पत्ति-शून्य. कधीही उत्पन्न न झालेला. (संसार अनादि आहे. हें ऐकून पुष्कळ लोक म्हाबरतात. व वेदान्त शास्त्राचें हें निग्रहस्थान आहे. वेदान्त्यांस बरोबर उत्तर देतां येत नसल्यामुळें त्यांनीं "अनादि" असें झणून प्रळभ्याचा हा मार्ग शोधून काढिला.

आहे, असे किलेक ह्मणतात. पण तें त्यांचें अज्ञान आहे. शास्त्राशीं परिचय नसल्यामुळे त्यांस असे वाटतें. संसार अनादि कसा हें मां येथेंच सिद्ध केळें असतें. पण ग्रंथविस्तार फार होईल. शिवाय विषयांतर करावें लागेल. यास्तव त्याची मीमांसा येथें करीत नाहीं. दुसऱ्या कोठें तरी तो प्रसंग येईलच. असो;) संसार अनादि असल्यामुळे त्यामध्ये पडलेल्या या जीवास अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्यामध्ये प्रमातृत्वाचा भ्रम सतत होत आला आहे. त्यामुळे त्यांतील पहिल्या पहिल्या भ्रमरूप संस्कारामुळे पुढचा पुढचा प्रमातृत्वाचा आरोप संभवतो. कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादिकांविषयींही असाच प्रकार जाणावा.

परंतु नैयायिक केवळ आत्म्याचेच प्रमातृत्वादि धर्म आहेत, असे मानितात. पण तें त्यांचें मानणें श्रुति, स्मृति इत्यादि अनेक प्रमाणांच्या विरुद्ध असल्यामुळे असंगत आहे. तें कसे ह्मणून ह्मणाल, तर सांगतों. “आत्मा साक्षी, चैतन्यरूप, केवळ व निर्गुण आहे;” “हा पुरुष असंग आहे” इत्यादि अर्थांच्या श्रुती व “शरीरस्थोऽपि कौतैय न करोति न लिप्यते” ह्मणजे शरीरामध्ये असलेला असाही हा आत्मा, वा अर्जुना, कांहीं करीत नाही व लिप्त होत नाही—अशा अर्थांची स्मृति आत्म्याच्या ठिकाणीं प्रमातृत्वादि धर्म असणें शक्य नाही, असे सांगत आहे. यास्तव ते केवळ आत्म्याचे धर्म नसून अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्याचे आहेत असेच मानावें लागतें. तेही आरोपित आहेत; स्वाभाविक नव्हेत; असे ठरवावें लागतें. पण यावर अशी एक शंका येते कीं, असंग व निरवयव आत्म्याचा क्रियायुक्त व सावयव अंतःकरणाशीं संबंध कसा होणार ? व संबंधावांचून त्यांच्यामध्ये विशिष्टभाव कसा येणार ? कारण संबंधावांचून पदार्थांमध्ये विशिष्टप्रणा येत नाही. दुसरे—तें अंतःकरण सत्य आहे कीं मिथ्या ? तें सत्य आहे, असे ह्मटल्यास त्याचा संबंधही सत्य असणार व सत्यसंबंधाची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें होणें शक्य नाही. संबंधाचीच निवृत्ति जर झाली नाही तर जीवभावाचा मोक्ष कसा होणार ? मोक्षाचा अभाव झाला असतां त्याचें प्रतिपादन करणारें शास्त्र अप्रमाण होणार, हें उघडच आहे. ह्मणजे अंतःकरण सत्य आहे, असे मानल्यास असे अनेक दोष येतात. बरे, तें मिथ्या आहे, ह्मणून ह्मणावें तर तसे समजण्यास कांहीं प्रमाण नसल्यामुळे तसेही ह्मणतां येत नाहीं. सारांश अंतःकरणविशिष्ट—चैतन्यास प्रमातृत्व आहे, हें ह्मणणें जुळत नाही. अशी शंका आली असतां तिचे आतां निरसन करितों. शिपीच्या अज्ञानामुळे (ह्मणजे

हा पुढचा पदार्थ शिंपी आहे असें न समजल्यामुळे) तिच्या ठायीं जसा  
 रूपाचा मास होतो त्याचप्रमाणें अंतर्गामी आत्म्याच्या अज्ञानामुळे  
 त्याच्या ठायीं अंतःकरणादिकांचा स्वरूपतः अध्यास होतो. अध्यास  
 होणें हीं जे भ्रमानें भासणें, अध्यस्त, कल्पित व आरोपित या तिन्ही शब्दांचा  
 अर्थ एकच आहे. अर्थात् अंतःकरण मिथ्या आहे व त्याचा संबंध कल्पित  
 आहे, खरा नव्हे, तो जर खरा असता तर तुझी द्वाणतां ते दोष आले  
 असते. पण आतां अगोदर तें मिथ्या आहे, असें समजण्यास प्रमाण काय,  
 तें सांगतां. अंतःकरण मिथ्या आहे हीं गोष्ट अनुमानप्रमाणावरून सिद्ध  
 होते. तें अनुमान असें-अंतःकरण अध्यस्त आहे. कारण तें जड आहे;  
 दृश्य आहे व अविद्येचें कार्य आहे. जें जें जड, दृश्य व अविद्येचें कार्य  
 असतें ते तें अध्यस्त असतें. जसें शिंपीच्या ठिकाणीं भासलेलें रूषें. केवल  
 अनुमानावरूनच अंतःकरणादिकांचें मिथ्यात्व सिद्ध होतें, असें नाहीं तर  
 श्रुतिप्रमाणावरूनही तें सिद्ध होतें. शिवाय “मी जड आहे; मी चेतन  
 आहे” इत्यादि प्रकारच्या अनुभवावरूनही जड अंतःकरणादिकांचा  
 आत्म्याच्या ठायीं अध्यास झाला आहे व चेतन आत्म्याचा जड अंतःकरणा-  
 दिकांचे ठायीं अध्यास झाला आहे, असें ठरतें. वेदान्तसिद्धान्तामध्ये आत्मा  
 व अंतःकरणादि अनात्मा यांचा परस्पर अध्यास होतो, असें मानिलेले आहे.  
 पण त्या परस्पर अध्यासामध्ये थोडासा भेद आहे व तो हा-अंतःकरणादि  
 जड पदार्थांचा आत्म्याच्या ठायीं स्वरूपतः अध्यास होतो व आत्म्याचा  
 त्यांच्या ठायीं संसर्ग-अध्यास आहे. आतां अंतःकरणादिकांप्रमाणें आत्म्या-  
 चाही जर स्वरूपाध्यास मानिला तर अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें अंतःकरणाची  
 जशी निवृत्ति होते तशी आत्म्याचीही व्हावयास पाहिजे, असें होईल. पण  
 आत्मा नित्य आहे. त्यामुळे त्याचा बाध संभवत नाहीं. यास्तव त्याचा अंतः-  
 करणादिकांच्या ठायीं संसर्ग-अध्यास मानिला पाहिजे. आत्मा व अनात्मा  
 यांच्या या अध्यासाचें वर्णन भगवान् भाष्यकारांनीं शरीरकांच्या आरंभीच  
 केले आहे. असा; याप्रमाणें असंग आत्म्याशीं अंतःकरणादिकांचा वास्तविक  
 संबंध होणें अशक्य असल्यामुळे तो आध्यासिक आहे, असेंच मानिलें पाहिजे,  
 व त्या आध्यासिक संबंधाच्या योगानेंच आत्मा अंतःकरण-विशिष्ट होऊं  
 शकतो आणि अज्ञा अंतःकरण-विशिष्ट आत्म्याचे ठायीं प्रमातृत्वादि धर्म  
 संभवतात.

आतां अध्यास ह्यणजे काय तें सांगितलें पाहिजे. कारण अध्यासाचें स्वरूप समजल्यावाचून अंतःकरणादि, आत्म्याच्या ठायीं, अध्यस्त कसे आहेत ? हें समजणार नाही. “ परत्र परावभासः ” हें अध्यासाचें लक्षण आहे.—अन्य वस्तूचे ठायीं अन्य वस्तूचा अवभास होणें—हा याचा अर्थ आहे. या अध्यासाचे ज्ञानाध्यास व अर्थाध्यास असे दोन भेद आहेत. त्यांतील पहिल्या ज्ञानाध्यासामध्ये अवभास या पदानें भ्रांतिज्ञानाचें ग्रहण करावें. ह्यणजे अवभास या शब्दाचा अर्थ—भ्रांतिज्ञान—असा करावा. व अर्थाध्यासामध्ये भ्रमज्ञानाचा—रूपें, सर्प इत्यादि विषय—हा त्याचा अर्थ समजावा. ह्यणजे वर सांगितलेलें अध्यासाचें लक्षण त्या दोन्ही प्रकारच्या अध्यासाचे ठायीं लागू पडतें. आतां ज्ञानाध्यास व अर्थाध्यास यांचे क्रमानें लक्षण सांगतां. “ अतस्मिंस्तदबुद्धिः ज्ञानाध्यासः ” एकाद्या विवक्षित पदार्थाचें अधिष्ठान होण्यास अयोग्य असलेल्या पदार्थांमध्ये त्या विवक्षित पदार्थाची बुद्धि करणें यास ज्ञानाध्यास म्हणतात. जसें—वस्तुतः रुप्याचें अधिष्ठान होण्यास योग्य नसलेल्या शिंपीच्या ठायीं रुप्याची बुद्धि होणें ह्यणजे “ हें रूपे आहे ” असें वाटणें, किंवा वस्तुतः अंतःकरणादि अनात्म वस्तूंचें अधिकरण होण्यास अयोग्य असलेल्या आत्म्याच्या ठायीं त्यांची बुद्धि होणें, हीं दोन्ही ज्ञानाध्यासाचीं उदाहरणें आहेत. आतां अर्थाध्यासाचें लक्षण सांगतां. “ प्रमाणाज्-म्यज्ञानविषयत्वे सति पूर्वदृष्टत्वानधिकरणं अर्थाध्यासः ” त्याचा अर्थ—जो पदार्थ प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न न होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय असून पूर्वदृष्टत्व या धर्माचें अधिकरण नसतो त्यास अर्थाध्यास ह्याणवें. जसें—शिंपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्यास विषय करणारें जें “ हें रूपे ” असें ज्ञान आहे तें प्रमाज्ञान नसून अप्रमाज्ञान आहे. कारण तें कोणत्याही प्रमाणाच्या द्वारा उत्पन्न झालेलें नाही. अशा अप्रमाज्ञानाचा विषय आहे रूपे. तें आपल्या प्रतीतीच्या पूर्वीं तेथें नव्हतें. त्यामुळें पूर्वं दृष्टत्व या धर्माचेंही तें अधिकरण होत नाही. ह्यणून त्या रुप्यास अर्थाध्यास ह्याणतां येतें. पूर्वदृष्टत्व ह्याणजे पूर्वीं केव्हां तरी पाहिलेले असणें. भ्रमज्ञानाचे विषय पाहणाऱ्याच्या दोषामुळें तेथें अपूर्व उत्पन्न होत असतात. त्यामुळें त्यांच्या-ठायीं पूर्वदृष्टत्व हा धर्म असणें शक्य नाही. असो; आतां या लक्षणाचें परीक्षण करूं. ह्यणजे तें निदोष आहे, असें ठरेल. पूर्वदृष्टत्वानधिकरणं ह्याणजे

पूर्वदृष्टत्व या धर्मांचे अधिकरण नसणें ह्याच अध्यास होय, असें जर हाटले असतें तर उत्पत्त्याच उत्पन्न झालेल्या पदार्थांमध्ये त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण नवीनच उत्पन्न झालेल्या पदार्था पूर्वी पाहिलेला नसणें हें युक्तच आहे. या अतिव्याप्ति-दोषाचें निरसन करण्याकरितां “ प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय नसणें ” असें अधिक हाटले आहे. नवीनच उत्पन्न झालेला पदार्थ प्रमाणजन्य ज्ञानाचा विषय असतो व त्यामुळे त्याच्यामध्ये लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. बरें “ प्रमाणाजन्यज्ञानविषयत्व ” ह्याजें प्रमाणापासून उत्पन्न न होणाऱ्या ज्ञानाचा विषय असें जर अर्थाध्यासाचें लक्षण केले तर स्मरण केलेल्या गंगा, विष्णु, शिव इत्यादि पदार्थांमध्ये त्याची अतिव्याप्ति होते. कारण स्मृति हें प्रमाणजन्य ज्ञान नसल्यामुळे गंगा, विष्णु इत्यादि त्यांचे विषय प्रमाणाजन्य ज्ञानविषय आहेत. ह्यापून तेही अध्यस्त होऊं लागतात. या अतिव्याप्तीचें निवारण करण्याकरितां लक्षणामध्ये ‘ पूर्वदृष्टत्वानधिकरण ’ असें ह्याणें भाग आहे. त्या पदामुळे स्मृतीच्या विषयांचे निवारण होतें. कारण स्मृतीचे विषय पूर्वी पाहिलेले असतात. पूर्वी न पाहिलेल्या विषयांचें स्मरण होणें शक्य नाही. असो; या अर्थाध्यासाच्या लक्षणामध्ये प्रमाण ह्यापून जें पद आहे त्याचा अर्थ-ब्रह्म व आत्मा यांच्या ऐक्याचा बोध करविणारें महावाक्य-असा करावा. या प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न न होणाऱ्या वृत्तीमध्ये अभिव्यक्त होणारें जें चैतन्यरूप ज्ञान त्या ज्ञानाचे, घटादि व्यावहारिक पदार्थ व शिंपीच्या ठायीं भासलेले रूपें; दोरीच्या ठायीं भासलेला सर्प इत्यादि प्रातिभासिक पदार्थ विषय आहेत. आणि एका चैतन्यावाचून दुसरे जितके ह्यापून अनात्म पदार्थ आहेत ते सर्व प्रत्येक क्षणामध्ये परिणाम पावणारे असल्यामुळे ते पूर्वदृष्टत्व या धर्मांचे अधिकरण होऊं शकत नाहीत. यास्तव हें पूर्वीच अर्थाध्यासाचें लक्षण व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थांचे ठायीं सारखेंच लागू पडतें. सारांश वेदान्तसिद्धांताप्रमाणें ब्रह्म-चैतन्यवाचून जितके ह्यापून व्यावहारिक व प्रातिभासिक पदार्थ आहेत तेव्हे सर्व ब्रह्माच्या ठायीं अध्यस्त आहेत; असें ठरतें.

दुसरे कित्येक ग्रंथकार-पूर्वीच अर्थाध्यासाचें लक्षण केवळ प्रातिभासिक पदार्थांच्या ठायींच लागू पडते. तें व्यावहारिक पदार्थांचे ठायीं लागू पडत नाही. यास्तव त्या लक्षणातील प्रमाण या शब्दाचा अर्थ-अज्ञात-अर्थाचा बोध करविणारी प्रत्यक्षादि प्रमाणे-असाच करावा. ह्याजें त्यामुळे प्रत्यक्षादि

प्रमाणांचा विषय न होणारें आमक रुपें, सर्प इत्यादि पदार्थच अर्थाध्यस्त आहेत व घटादि व्यावहारिक पदार्थ तसे नाहींत, असें ठरेल.-असें ह्मणतात. पण हें मत एकदेशी आहे; हें निराळें सांगावयास नकोच.

आतां या अर्थाध्यासाच्या भेदांचें वर्णन करितों. पूर्वोक्त अर्थाध्यासाचे प्रातीतिक व व्यावहारिक असे दोन प्रकार आहेत. “ आगंतुकदोषजन्यः प्रातीतिकः ” ह्मणजे आगंतुक दोषांमुळें उत्पन्न होणारा पदार्थ प्रातीतिक होय. यास प्रातिभासिक असेही ह्मणतात. शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें, दोरीच्या ठायीं भासणारा सर्प, माळ जमिनीवर भासणारें मृगजळ, इत्यादि पदार्थ आगंतुक दोषांमुळें उत्पन्न होणारे असल्यामुळें प्रातिभासिक किंवा प्रातीतिक होत. या पदार्थास उत्पन्न करणारे तीन दोष असतात. एक प्रमातृदोष, दुसरा विषयदोष व तिसरा करणदोष. लोभ, भय, इत्यादि प्रमातृ-दोष आहेत. कारण ज्यास द्रव्याचा लोभ असतो त्यासच चकचकणारी वस्तु पहातांच हें रुपें तर नव्हे, अशी शंका येणें अधिक शक्य असतें. तसेंच जो भितरा असतो त्यास दोरी पहातांच “ अरे हा सर्प तर नव्हे ” किंवा खांबास पाहून “ हें समोर दिसणारें भूत तर नव्हे ” असें वाटतें. यास्तव लोभ, भय हे प्रमात्याचे दोष आहेत. सादृश्यादिक विषयांतील दोष आहेत. सादृश्य ह्मणजे सारखेपणा. रुप्याप्रमाणेंच शिंपीनें चकचकीत असणें हेंच तिच्यांतील रुप्याचें सादृश्य होय. रुपें व शिंप हे येथील विषय आहेत. हें निराळें सांगावयास नकोच. डोळ्यांतील फूल, कावीळ रोग, तैमिर रोग; इत्यादि करणगत दोष आहेत, असें समजावें. करण ह्मणजे इन्द्रिय दोषयुक्त असल्यामुळें त्याच्या द्वारा विषयाची भिन्न भिन्न प्रतीति होणें शक्य आहे. सर्व प्रातीतिक पदार्थ या तीन दोषांमुळें उत्पन्न होत असतात. आतां व्यावहारिक पदार्थांचें लक्षण सांगतों “ प्रातीतिकभिन्नः व्यावहारिकः ” ह्मणजे वर सांगितलेल्या प्रातीतिक पदार्थांहून जो पदार्थ भिन्न असतो तो व्यावहारिक होय. आकाशापासून व्यवहारांतील अगदीं झुळक अशा वस्तूपर्यंत जेवढे ह्मणून पदार्थ आहेत ते सर्व व्यावहारिक अर्थाध्यासरूप आहेत. आत्मसाक्षात्कार होण्यापूर्वी ज्या पदार्थांचा बाध होत नाही ते व्यावहारिक पदार्थ होत व आत्मज्ञानाच्या पूर्वीही ज्यांचा बाध होतो ते प्रातिभासिक असतात. कांहीं वेदान्ती या दोन्ही अध्यासांचें “ दोषसंप्रयोगसंस्कारजन्यत्वं अच्यस्तत्वं ” असें साधारण लक्षण करीत असतात. याचा अर्थ-दोष,



संप्रयोग व संस्कार यांच्या योगाने उत्पन्न होणे ह्याज्येच अध्यस्त होय—असा आहे. पूर्वीक तीन दोष, नेत्रादि इन्द्रियांचा संबंधरूप संप्रयोग व अन्य स्वर्गी असलेल्या रूपाच्या अनुभवापासून उत्पन्न झालेले संस्कार ही अध्यस्त वस्तूची सामग्री आहे.

येथे—वेदान्तसिद्धांताप्रमाणे पाहिल्यास अविद्या अनादि आहे. त्यामुळे ती पूर्वीक दोषांपासून उत्पन्न होणे शक्य नाही. अर्थात् अविद्या आत्म्याच्या ठायीं अध्यस्त आहे, असे ह्याणतां येत नाही व जर तसे झटले तर या अध्यस्ताच्या लक्षणावर अव्याप्ति हा दोष येतो. कारण अध्यस्त पदार्थातील अविद्येच्या ठायीं ते लक्षण रहात नाही व लक्षांतील कांहीं भागांत लक्षणाने न रहाणे हीच त्याची अव्याप्ति होय—अशी शंका आल्यास ती बरोबर आहे. पण वर अध्यासाचे जे लक्षण सांगितले आहे ते अंतःकरणदि कार्याध्यासाचे आहे, अनादि अविद्येचे नव्हे; असे समजावे. ह्याज्ये वरील शक्येस अवकाश रहात नाही. कार्याध्यास जाग्रत व स्वप्न या दोन अवस्थांमध्ये जीवाच्या अनर्थास कारण होत असतो व अविद्यारूप कारण—अध्यास सुषुप्तीमध्ये मानिलेला असल्यामुळे तो अनर्थास कारण होत नाही; असा सर्वांचा अनुभव आहे. त्यामुळे वरील लक्षण कार्याध्यासाचेच आहे, असे झटल्यावांचून गत्यंतर नाही.

असा; आतां त्या लक्षणाचे परीक्षण करूं या. दोष, संप्रयोग व संस्कार असे तीन शब्द त्या लक्षणामध्ये घातलेले असल्यामुळे अध्यासाची अशी दोन लक्षणे सिद्ध होतात. १ दोषजन्यत्वेसति संस्कारजन्यत्वं व २ संप्रयोगजन्यत्वे सति संस्कारजन्यत्वं. या दोन्ही लक्षणांचा भावार्थ—जो पदार्थ दोषजन्य असून संस्कारजन्य असतो तो अध्यस्त होय किंवा जो संप्रयोगजन्य असून संस्कारजन्य असतो तो अध्यस्त होय. संस्कारापासून उत्पन्न होणाऱ्या स्मृतीमध्ये लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून पहिल्या लक्षणांत दोषजन्य हें पद घातले आहे व स्वतः दोषच ज्या प्रमेचा विषय आहे त्या प्रत्यक्षप्रमेमध्ये लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून लक्षणामध्ये संस्कारजन्य असे झटले आहे. तसेच दुसऱ्या लक्षणामध्ये—स्मृतीमध्ये लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून संप्रयोगजन्य असे झटले आहे. संप्रयोग ह्याज्ये इन्द्रियसंबंध. त्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या प्रत्यक्षप्रमेमध्ये अतिव्याप्ति होऊं नये म्हणून संस्कारजन्य म्हटले

आहे. प्रत्यक्षप्रमा संस्कारजन्य नसते व त्यामुळे या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही—या दुसऱ्या लक्षणाची “ तो हा देवदत्त ” या प्रत्यभिज्ञा-ज्ञानामध्ये अतिव्याप्ति होते. कारण ती प्रत्यभिज्ञा (ओळख) संप्रयोग व संस्कार यांच्यापासून उत्पन्न होत असते;—असे कोणी झणू लागल्यास तें खरें आहे. व त्याचें निवारण करण्याकरितां “ प्रत्यभिज्ञाभिन्नत्वे सति ” असें त्या लक्षणांत झटलें पाहिजे. “ प्रत्यभिज्ञेद्बुद्धं भिन्न असून ” अशा अर्थाचे शब्द लक्षणांत घातले असतां त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. पण या शंकेचें निवारण केल्यावरही आणखी एक संशय उत्पन्न होतो. तो कोणता झणून झणाल तर सांगतां. कोणी झणतील कीं, आत्म्याच्या ठायीं अंतःकरणाचा अध्यास होतो असें जें तुम्ही मानतां तें बरोबर नाही. कारण आत्म्याशीं कोणत्याही इन्द्रियाचा संप्रयोग होणें अशक्य आहे. संप्रयोगापासून उत्पन्न होणें हा धर्म या अध्यासामध्ये आढळत नाही. अर्थात् अध्यासाच्या या लक्षणावर अव्याप्ति दोष येतो. ही शंका बरोबर आहे, असें सकृद्दर्शनीं वाटतें खरें; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाही. कारण संप्रयोग या शब्दाचा अर्थ—अधिष्ठान जो आत्मा त्याच्या सत्तादि सामान्य अंशाचें ज्ञान—असाच आम्हांस इष्ट आहे. अर्थात् संप्रयोग या शब्दाचा—इन्द्रिय व विषय यांचा संबंध—हा सामान्य अर्थ आम्हांस मान्य नाही. आत्म्याच्या सत्तादि सामान्य अंशाचें ज्ञान अंतःकरणादिकांचा अध्यास होण्यापूर्वीही असतेंच. कारण तें ज्ञान इन्द्रियादिकांच्या संबंधामुळे होणारें नसून आत्मा स्वयंप्रकाश असल्यामुळे स्वभावसिद्ध आहे, आणि असा प्रकार असल्यामुळे अंतःकरणादिकांच्या अध्यासामध्ये त्या पूर्वोक्त लक्षणाची अव्याप्ति होत नाही. आतां, कोणी कदाचित् असेंही म्हणेल कीं, दोष व संस्कार यांच्यापासून भ्रामक विषयाची उत्पत्ति होऊं शकणार नाही. कारण दोष व संस्कार यांच्यापासून त्या भ्रामक विषयाच्या ज्ञानाची उत्पत्ति होत असा अनुभव येतो. या आक्षेपाचें उत्तर असें—पूर्वी सांगितलेले दोष व संस्कार हे असल्यासच रुपें, सर्प इत्यादि भ्रमाचे विषय व त्यांचें ज्ञान हीं उत्पन्न होतात; व त्यांच्यावाचून त्यांतील एकाचीही उत्पत्ति होत नव्हीं; असें आढळतें. म्हणजे दोष व संस्कार असल्यासच भ्रमज्ञानाचे विषय व त्यांचें ज्ञान हीं होतात व ते नसल्यास तीं होत नाहींत, अशा प्रकारच्या अन्वय-व्यतिरेकावरून दोष व संस्कार अर्थाध्यास व ज्ञानाध्यास या दोषां-

चेही कारण आहेत, असें निःसंशय ठरते. यास्तव ज्ञानाध्यासाप्रमाणें अर्थाध्यासही दोष व संस्कार यांपासून उत्पन्न होणारा आहे; असें म्हणणें अव्योग्य नव्हे. हा अभिप्राय मनामध्ये आणूनच परम पुज्य श्रीमद्भाष्यकारांनीं शारीरकभाष्याच्या आरंभीं “ स्मृतिरूपः परत्र पूर्वदृष्टावभासः ” असें अध्यासाचें लक्षण केले आहे. हें भाष्यकारांनीं केलेलें लक्षण वर सांगितलेल्या दोन्ही अध्यासास लागू पडण्यासारिखें आहे. श्री-आनंदगिरींनीं त्या दोन्ही पक्षां जो लक्षणाचा अर्थ केला आहे त्याचा भावार्थ असा-स्मृतिरूप म्हणजे स्मृतीसारखा. कारण हा अवभासही संस्कारापासून उत्पन्न होणारा असतो. अर्थात् स्मृतीसारखा, अन्य पदार्थांचे ठायीं, पूर्वी पाहिलेल्या पदार्थांच्या सजातीय पदार्थांचा अवभास ( ज्ञान ) होणें, हाच ज्ञानाध्यास होय. जसें शिंपीच्या ठायीं “ हें रुपें ” हें ज्ञान. तसेंच स्मृतिरूप म्हणजे प्रमाणापासून उत्पन्न न झालेल्या ज्ञानाचा विषय. पूर्वी पाहिलेल्या अर्थांच्या समानजातीय अर्थ. जसें, शिंपी, दोरी, इत्यादि पदार्थांचे ठायीं भासलेले रुपें, सर्प इत्यादि विषय. कारण हे पदार्थ प्रमाज्ञानाचे विषय नसून पूर्वी पाहिलेल्या रुप्याच्या व सर्पांच्या जातीचे आहेत. असो; याप्रमाणें अध्यासाची सिद्धि झाली असतां प्रमातृत्व, कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि अध्यस्त बंध मिथ्या आहेत असें ठरते. सारांश, “ आत्मज्ञानी शोकाचें उलंघन करितो ” या श्रुतीमध्ये आत्मज्ञानानें बंधाची निवृत्ति होते; असें जें सांगेतलें आहे तें बंध मिथ्या असल्यावाचून उपपन्न होत नाहीं व त्यामुळे बंधाच्या मिथ्यात्वाची कल्पना करावी लागते. हीच श्रुतार्थापत्ति होय. येथें पांचव्या अर्थापत्ति प्रमाणाचें निरूपण समाप्त झालें.

आतां येथून पुढें सहाव्या अभावप्रमेचें निरूपण करितों. “ योग्यानुपलब्धिकरणिका प्रमा अभावप्रमा ” असें या प्रमेचें लक्षण आहे व त्याचा अर्थ-योग्य अनुपलब्धि हें ज्या प्रमेचें करण आहे ती अभाव प्रमा होय-असा आहे. ज्या अधिकरणाच्या ठायीं ज्या अभावाचें ज्ञान होतें त्या अधिकरणामध्ये त्या अभावाच्या प्रतियोगीचें ज्ञान होणें यास उपलब्धि ह्मणतात. उपलब्धीस उपलंभ असेंही ह्मणतात. अशा प्रकारची उपलब्धि न होणें ह्मणजेच अनुपलब्धि किंवा अनुपलंभ होय व ही अनुपलब्धिच अभावप्रमेचें करण असते. समोरच्या आसनावर गुरु नाहींत, असें दिसल्यास आसन या अधिकरणाच्या ठायीं गुरुंच्या अभावाचें ज्ञान होतें. पण या अभावाचा

प्रतियोगी आहे गुरु. यास्तव त्या आसनरूप अधिकरणावर गुरुंच्या अभावाच्या प्रतियोगीचे द्वणजे गुरुचे ज्ञान होणे ही उपलब्धि होय. व अशा पदार्थाची उपलब्धि न होणे यासच अनुपलब्धि द्वणावे. ही अनुपलब्धिच गुरुंच्या अभावप्रमेचे करण आहे व तीच करण आहे ही गोष्ट अन्वयव्यतिरेकावरून सिद्ध होत असते. पण त्या अनुपलब्धीमध्ये योग्यता हा धर्मही असला पाहिजे. कारण योग्यतारहित अनुपलब्धीच्या योगानेच जर अभावप्रमा होणे शक्य असते, तर अंधकारामध्ये असणारा पदार्थ उपलब्ध होत नसल्यामुळे तेथेही त्या पदार्थाच्या अभावाची प्रमा व्हावयास पाहिजे होती. तसेच आत्म्याच्या ठायी असलेल्या धर्माधर्माची उपलब्धि होत नसल्यामुळे आत्म्याच्या ठिकाणी त्या धर्माधर्माच्या अभावाचीही प्रमा व्हावयास हवी होती. कारण केवळ अनुपलब्धि या दोन्ही उदाहरणांत आहे. पण तसे होत नाही. द्वणजे त्यांच्या अभावाची प्रमा होत नाही. यास्तव अभावप्रमा उत्पन्न करण्यास त्या अनुपलब्धीस योग्यता या धर्माची अपेक्षा असते. ज्या अनुपलब्धीवरून ज्या अभावाची प्रमा व्हावयाची असेल त्याच्या प्रतियोगीची उपलब्धि होणे शक्य असले पाहिजे. अर्थात् उपलब्धीच्या अभावरूप अशी जी अनुपलब्धि तीच योग्य अनुपलब्धि होय. जसे—प्रकाशयुक्त भूतलाचे ठायी जर घट असता तर भूतलाप्रमाणे तो दिसला असता. पण तो ज्याअर्थी दिसत नाही त्या अर्थी नाहीच. अशाप्रकारे घट या अभावाच्या प्रतियोगीची कल्पना करून त्याच्या उपलब्धीचे ग्रहण करावे लागते; व द्वणून असल्या उपलब्धीचा जो अभाव तीच योग्य-अनुपलब्धि होय. अशाप्रकारच्या अनुपलब्धीवरून प्रकाशयुक्त भूतली घट नाही, अशी अभावप्रमा होते. अंधकारामध्ये असलेला घट व आत्म्याच्या आश्रयाने रहाणारा धर्म व अधर्म हे प्रतीत होत नाहीत. त्यामुळे या अंधकारामध्ये घट असता तर दिसता व आत्म्याच्या ठायी धर्माधर्म असते तर दिसते असा प्रतियोगीचा आरोप करून उपलब्धीचे ग्रहण करितां येत नाही; त्यामुळे अंधकारातील वस्तूची अनुपलब्धि व आत्म्याच्या ठायी असणाऱ्या धर्माधर्माची अनुपलब्धि योग्य नव्हे व त्यामुळे त्या अनुपलब्धीवरून त्यांच्या अभावांचीही प्रमा होत नाही. त्यांच्या अभावाचे ज्ञान अनुमानावरून होते. असो; याप्रमाणे अभाव प्रमेचे योग्य अनुपलब्धि हे करण आहे व अभावप्रमा हे फल आहे.

पण याविषयी नैयायिक कांहीं निराळेंच मानितात. त्यांच्या ह्मणण्याचा इत्यर्थ असा—या योग्य अनुपलब्धीचें ज्यास साह्य आहे, अशा इंद्रियरूप प्रत्यक्ष प्रमाणाच्या योगानेंच भूतलादिकांच्या ठिकाणाचा अभाव प्रतीत होतो. त्या अभावाच्या ज्ञानाकरितां अनुपलब्धि हें निराळें प्रमाण मानण्याची कांहीं जरूर नाही. कारण तसें मानल्यास गौरव दोष येतो. (ह्मणजे पूर्वी कल्पिलेल्या प्रमाणांतील एका प्रमाणानें इष्ट सिद्धि होत असतांना त्याकरितां मुद्दाम अधिक प्रमाणाची कल्पना करावी लागते.) आतां यावर जर कोणी असें ह्मणेल कीं, नेत्रादि इंद्रियांचा संयोग घटाचा आधार जें भूतल त्याच्याशीं होतो. स्वतः घटाभावाशीं होत नाही व त्यामुळें त्या अभावाच्या ज्ञानाचें साधन इंद्रिय होऊं शकत नाही. कारण ज्याचें प्रत्यक्ष ज्ञान व्हावयाचें असतें त्याच्याशीं इंद्रियाचा संयोग व्हावा लागतो. पण हें ह्मणणें योग्य नव्हे. कारण, त्या अभावाशीं इंद्रियाचा संयोग, संयुक्त-समवाय इत्यादि संबंध जरी नसला तरी विशेषणविशेष्यभावरूप संबंध आहे. त्या संबंधामुळें अभावाचें प्रत्यक्ष होऊं शकतें.

पण हें नैयायिकांचें म्हणणें आम्हांस मान्य नाही. कारण नेत्रादि इंद्रियांचा भूतलादि अधिकरणाशींच संयोग होत असतो. तेथील पदार्थांच्या अभावाशीं त्याचा संयोग होत नाही; हें प्रसिद्ध आहे. त्यामुळें अधिकरणाशीं संबद्ध झालेले इंद्रिय अभाव-प्रत्यक्षाचें साधन होऊं शकत नाही. आतां विशेषणविशेष्यभावसंबंध ह्मणून जो एक काल्पनिक संबंध ते मानात असतात तो अयोग्य आहे. कारण संबंध दोन पदार्थांचा होत असतो. तो त्या संबंधी पदार्थांहून निराळा असतो. तो त्या संबंधी पदार्थांच्या आश्रयानें रहातो व तो एक असतो. याविषयी प्रस्तुत उदाहरणांतील नेत्र व भूतल यांच्या संबंधाचेंच उदाहरण घेऊं या. नेत्र व भूतल यांचा संबंध त्या दोन संबंधीपदार्थांहून निराळा आहे. त्याच्या आश्रयानें रहात आहे; व एक आहे. पण हें संबंधाचें लक्षण विशेषण-विशेष्यभावसंबंधामध्यें नाही. कारण “घटाभाववत् भूतलं” ह्मणजे घटाभाववाले भूतल या प्रतीतीमध्यें घटाभाव विशेषण आहे व भूतल विशेष्य आहे. आणि “भूतले घटाभावः” ह्मणजे भूतलावर घटाभाव आहे. या प्रतीतीमध्यें भूतल विशेषण आहे व घटाभाव विशेष्य आहे. अभावाच्या ठिकाणीं असणारी जी विशेषणता तोच विशेषणभाव आहे व अभावाच्या

ठिकाणच्या विशेष्यतेसच विशेष्यभाव आहे. ह्यणजे विशेषणभाव विशेषण-  
रूप व विशेष्यभाव विशेष्यरूप आहे. अर्थात् त्यांच्यामध्ये कोणत्याही प्रका-  
रचा भेद नाही. ज्यांच्यामध्ये भेद नसतो अशा पदार्थांमध्ये आधार—आधेय-  
भाव असू शकत नाही. यास्तव तो विशेषणविशेष्यभाव अभावरूप  
संबंधीहून भिन्न नाही. तसाच तो त्याच्या आश्रितही नाही व विशेषण  
आणि विशेष्यरूप असल्यामुळे एकही नाही. त्यामुळे त्या विशेष-  
ण-विशेष्यभावास इंद्रियसंबंधरूपता असणें शक्य नाही. अथवा  
अभावाच्या प्रत्यक्ष ज्ञानाचें विशेषणताःसंनिकर्ष हेंच करण आहे, असें  
मानिल्यास भितीच्या किंवा पडद्याच्या पलीकडे असलेल्या भूतलावरील  
घटादिकांच्या अभावाचेंही नेत्रांच्या योगानें प्रत्यक्ष व्हावयास पाहिजे.  
कारण त्या भूतलावरही घटाचा अभाव विशेषणरूपानें असतो व नेत्रांचा  
त्या भूतलाशी परंपरा संबंध आहे. कारण भूतल व नेत्र यांच्यामध्ये अस-  
लेल्या भितीशी किंवा पडद्याशी नेत्राचा साक्षात् संबंध असून त्या भितीचा  
किंवा पडद्याचा भूतलाशी संबंध आहे. किंवा विशेषणतेस जर इंद्रियसंनि-  
कर्ष मानाल तर भूमीवरील घट व त्या घटावरील रूपादिगुण यांचें विशेष-  
णतेच्या योगानेंच प्रत्यक्ष ज्ञान होऊं शकेल व असें झालें असतां सम-  
बायादि इतर संनिकर्ष व्यर्थ ठरतील. सारांश अशा अनेक अडचणी येत  
असल्यामुळे विशेषण-विशेष्यभावास संनिकर्ष ह्यणतां येत नाही व इंद्रियें  
आपल्याशी ज्याचा संबंध झालेला नाही अशा पदार्थांचें प्रत्यक्ष ज्ञान करून  
देण्यास समर्थ नसतात. यास्तव अभावज्ञानामध्ये इंद्रिय साधन होत नाही.  
तर आम्ही वर सांगितलेली योग्य—अनुपलब्धिच त्याचें साधन होतें.

आतां प्रसंग आलाच आहे, ह्यणून करणाचें लक्षण सांगतां “ असाधा-  
रणकारणं करणं ” ज्या कार्याचें जें असाधारण कारण असतें तेंच त्याचें  
करण होय. प्रत्यक्षप्रमेचें असाधारण कारण इन्द्रिय असतें, म्हणून तेंच त्याचें  
करण होय. अनुमिति, उपमिति इत्यादि प्रमेमध्येही असाधारण कारणासच  
करणत्व असतें. अदृष्ट, वेग, काल इत्यादि प्रत्येक कार्याची साधारण  
कारणें असतात. तर्कसंग्रहांसारित त्यांचा उल्लेख केला आहे. त्या साधारण  
कारणांमध्ये करणाच्या लक्षणाची अति व्याप्ति होऊं नये म्हणून लक्ष-  
णांत असाधारण असें द्यावें आहे. पण कारण ह्यणजे काय, तें  
सांगितलें पाहिजे. त्यावाचून करणाचा अर्थ बरोबर समजणार नाही.

“नियतपूर्ववृत्ति कारणं” जो पदार्थ कार्याच्या उत्पत्तीपूर्वी निश्चयाने असतो तो त्या कार्याचे कारण असतो. मातीची घागर हे कार्य आहे व माती, कुंभार, चाक्र, दंड इत्यादि पदार्थ त्याच्या उत्पत्तीपूर्वी अवश्य असावे लागतात. यास्तव ते त्याचीं कारणे होत. कारण दोन प्रकारचे असते. एक उपादान व दुसरे निमित्त “कार्यान्वितं कारणं उपादानकारणं” कार्याशी तादात्म्य पावलेले जें कारण तें उपादानकारण होय. मातीच्या घागरीशीं मृत्तिकेचे तादात्म्य असते व ती त्याचे कारणही आहे. यास्तव मृत्तिकेस घटाचे उपादान झणतात. वज्रांतील धागे हे त्या वज्राचे उपादान कारण होय. निमित्तकारणरूप कुंभारादि पदार्थांमध्ये यां लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये म्हणून लक्षणांमध्ये “कार्यान्वितं” असे पद घातले आहे. कुंभार, चाक्र, दंड इत्यादि निमित्त-कारणरूप पदार्थ घटादि कार्यांमध्ये अन्वित नसतात व त्यामुळे या लक्षणाची त्यांच्याठायीं अतिव्याप्ति होत नाही. घटादि कार्यांमध्ये रूपादि गुण अन्वित असतात. त्यामुळे “कार्यान्वित” एवढेच जर उपादान कारणाचे लक्षण केले असते तर त्याची घटांतील गुणांच्याठायीं अतिव्याप्ति झाली असती. पण “कारण” असे आणखी एक पद त्या लक्षणांमध्ये घातल्यामुळे तिचे निवारण झाले आहे. द्रव्यावरील गुण त्या द्रव्याचे कारण कधीच होत नाहीत. “कार्यानुकूलव्यापारवत् कारणं निमित्तकारणं” म्हणजे कार्याच्या उत्पत्तीस अनुकूल असा जो व्यापार त्या व्यापाराने युक्त असलेल्या कारणास निमित्त कारण म्हणतात, घटादि कार्यांच्या उत्पत्तीस अनुकूल असा व्यापार कुंभारादि पदार्थांस करावा लागतो. यास्तव ते त्याचे निमित्त कारण होत. ब्रह्म या जगाचे निमित्तकारणही आहे व उपादानकारणही आहे. त्यामुळे त्याच्या ठायीं या दोन्ही लक्षणांची अतिव्याप्ति होत नाही. कारण तीं दोन्ही लक्षणे त्याच्या ठायीं यथासंभव लागू पडतात.

पण याविषयी कोणी अशी शंका घेईल की-ब्रह्म जगाचे उपादान-कारण होणे शक्य नाही. कारण ज्यांचा स्वभाव समान आहे असा दोन पदार्थांमध्येच उपादान-उपादेशभाव असतो. विलक्षण स्वभावाच्या दोन पदार्थांमध्ये तो भाव असल्याचे कोठे आढळत नाही. मृत्तिका व घट या दोन पदार्थांचा जडत्व हा धर्म समान आहे व त्यामुळे त्यांच्यामधील पहिला पदार्थ उपादान व दुसरा उपादेश होऊं शकतो. पण येथे ब्रह्म नेतन

व प्रपंच जड आहे. अर्थात् त्यांचे स्वभाव परस्पर विरुद्ध आहेत. यास्तव विलक्षण स्वभावाचे ब्रह्म विलक्षण स्वभावाच्या प्रपंचाचे कारण होऊं शकत नाही. तुझी कदाचित् असें ह्मणाल कीं, इंद्रियांस गोचर न होणाऱ्या धर्माधर्माविषयीही जशी श्रुति प्रमाण आहे त्याप्रमाणें इन्द्रियांस विषय न होणाऱ्या ब्रह्माविषयीही श्रुति प्रमाण आहे, शिवाय “ ज्याच्यापासून हीं भूतें उत्पन्न होतात ” इत्यादि अर्थाची श्रुति जगाची उत्पत्ति, स्थिति व लय हीं ब्रह्मापासूनच होतात, असें सांगत असल्यामुळे ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें ठरतें. श्रुतीवरून सिद्ध होणाऱ्या अर्थास युक्तीची मुळींच अपेक्षा नसते.

पण हें तुझां वेदांत्यांचें ह्मणणें आह्मांस पटत नाही. कारण युक्तीशीं विरोध आला असतां श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय होऊं शकत नाही. कारण युक्तीचाचून जर श्रुतीच्या अर्थाचा निर्णय झाला असता तर पूर्वोत्तरमीमांसा प्रवृत्त होण्याचें कारणच पडलें नसतें. सारांश पूर्वीं युक्तीच्या विरुद्ध असल्यामुळे ब्रह्म जगाचें उपादान कारण होऊं शकत नाही. त्याचप्रमाणें ब्रह्म निमित्तकारण आहे हें ह्मणणेंही व्यर्थ होय. कारण लौकिक कार्यांचीं निमित्तकारणें संगयुक्त असतात व ब्रह्म असंग आहे, असें श्रुती घोष करित आहेत. त्याचप्रमाणें तें अकर्तृ ह्मणजे कोणतीही क्रिया न करणारें आहे असेंही श्रुतीमध्ये ह्मटलेलें आढळतें. तेव्हां असंग व अकर्तृ ब्रह्म जगाचें निमित्त कारण आहे, असें ह्मणणेंही योग्य नव्हे. तात्पर्य तुझी ह्मणतां त्याप्रमाणें कार्यकारणभावाची व्यवस्था लागत नसल्यामुळे कपिल महामुनींनीं जसें आपल्या सांख्यदर्शनांत सांगितले आहे त्याप्रमाणें जड प्रपंचाचें कारण जड प्रधान आहे, असें मानावें, ह्मणजे पूर्वीं सांगितलेली युक्ति व कपिलमुनिप्रणीत स्मृति यांची एकवाक्यता होईल आणि या दोन प्रमाणांशीं विरोध येऊं नये ह्मणून श्रुतिही जड प्रधानासच जगाचें उपादान कारणत्व आहे, असें सांगते, अशी कल्पना करावी.

सांख्यशास्त्रावर व युक्तीवर बराच विश्वास ठेवणाऱ्या वाद्याची ही लांबलचक शंका वरवर पहाणारास मोठी रमणीय वाटेल, यांत कांहीं संशय नाही. पण त्या शंकेचें समाधान करण्याचें सामर्थ्य आह्मांमध्ये असल्यामुळे आह्मांस तिचें कांहींच वाटत नाही. माया या उपाधीनें युक्त असलेले ब्रह्म या प्रपंचाचें उपादान व निमित्त कारण आहे.



विलक्षण स्वभावाच्या पदार्थांमध्ये कार्यकारणभाव नसतो, असें जें तुम्ही झणत आहां तें अयोग्य व अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. कारण चेतन पुरुषापासून अचेतन नव्हे, केंस इत्यादिकांची उत्पत्ति होत असल्याचें व्यवहारांत नेहमी दिसतें. त्याचप्रमाणें अचेतन शोणापासून चेतन विंचवाची उत्पत्ति होत असते, ही गोष्टही प्रसिद्ध आहे आणि याच न्यायानें चेतन ब्रह्म जड प्रपंचाचें उपादान कारण व निमित्त कारण होऊं शकतें. त्यानें “ मी पुष्कळ व्हावें अशी इच्छा केली व तोच हें सर्व झाला ” इत्यादि अर्थाची श्रुति चेतन ब्रह्मच जगाचें कारण आहे, असें सांगत आहे. श्रुतीस अनुकूल अशा ज्या युक्ति असतील त्या आह्मांसही मान्य आहेत आणि त्यामुळे मीमांसेचा आरंभ किंवा प्रवृत्ति व्यर्थ होत नाही. श्रुतीच्या विरुद्ध असलेल्या केवळ युक्ति मात्र आह्मांस मान्य नाहींत. तात्पर्य पूर्वोक्त श्रुतीवरून ब्रह्म जगाचें उपादान कारण आहे, असें निःसंशय ठरतें. सांख्यशास्त्रकारांनीं ज्याची मनःकल्पित कल्पना केली आहे असें प्रधान जगाचें कारण होऊं शकत नाही. कारण तें अचेतन आहे, व अचेतन वस्तूची प्रवृत्ति आपोआप होऊं शकत नाही. तर त्याच्या प्रवृत्तीस चेतनाचें साह्य लागतें. जड रथादि पदार्थ चेतन घोडे, सारथि इत्यादिकांच्या साह्याबाबून प्रवृत्ति करण्यास समर्थ होत नाहींत, कोणतीही कल्पना अनुभवावरून करावयाची असते आणि त्यामुळेच शास्त्रामध्ये दृष्टावरून अदृष्टाची कल्पना करावी, असें सांगितलेलें आहे. ( येथें दृष्ट झणजे प्रत्यक्ष व अदृष्ट झणजे अप्रत्यक्ष असें समजावें. असो; ) याप्रमाणें विचार केला असतां सांख्यशास्त्रकारांचें झणणें अयोग्य ठरतें. शिवाय मनु, याज्ञवल्क्य इत्यादि स्मृति जशा श्रुतिमूलक आहेत; झणजे त्या जशा श्रुतीच्या आधारेनें रचिलेल्या आहेत तशी सांख्यस्मृति श्रुतिमूलक नाही व त्यामुळेच ती अप्रमाण आहे. श्रुतिमूलक स्मृतीलाच शास्त्रकारांनीं प्रमाण मानिलें आहे.

आतां असंग, अविकारी व शुद्ध ब्रह्म जगाचें कारण कसें होतें तें सांगितलें पाहिजे. वस्तुतः अशा प्रकारचें ब्रह्म जगाचें कारण होणें शक्य नाही व त्यामुळे आम्ही माया या उपाधीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें द्विविध कारण हीतें, असें मानिलें आहे. मायेच्या आवरणशक्तीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें उपादान कारण होतें. पण या प्रसंगी आवरणशक्तियुक्त मायोपाधीचें प्राधान्य असतें. कारण जड प्रपंचाचें उपादान स्वल्पतः जरी जड नसलें

तरी त्याच्यामध्ये जडपणाचें प्राधान्य असणें हितकर व इष्टच आहे. मायेच्या ज्ञानशक्तीनें युक्त असलेलें ब्रह्म जगाचें निमित्त होतें. त्याप्रसंगीं त्याचें स्वरूप प्रधान असतें. याविषयीं “ तदैक्षत० ” इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. तिचा अर्थ असा—तें मायोपहित ब्रह्म सृष्टीच्या पूर्वी भावी प्रपंचा-विषयीं ज्ञानरूप ईक्षण करितें झाले. ‘ मी अनेक रूपाचा होऊन निर्माण व्हावें ’ अशी त्यास इच्छा झाली.—या श्रुतीमध्ये “ त्यानें ईक्षण केलें ” ह्याजें त्यानें विचार केला असें झटलें आहे, त्यावरून तें ईक्षण करणारें ब्रह्म जगाचें निमित्त कारण आहे, असें सिद्ध होतें. कारण घटादिपदार्थांचा निर्माण करण्यापूर्वीं त्यांच्या उत्पत्तीस अनुकूल अशा ज्ञानानें युक्त असलेल्या कुंभारादिकांस त्यांचें निमित्त कारण ह्याणत असतात. तसेंच “ मी बहुरूपांनो निर्माण व्हावें ” इत्यादि श्रुतीवरून तेंच बहुरूप होतें ह्याणजे तेंच या अनेकरूप प्रपंचाचें उपादान आहे, असें ठरत आहे. घट, रांजण, कौलें, इत्यादि अनेक प्रकारें होणारी मृत्तिकाच त्या सर्व पदार्थांचें उपादान कारण असते हें प्रसिद्ध आहे. श्रीवेदव्यासांनींही “ प्रकृतिश्च प्रतिज्ञादृष्टान्तानुपरोधात् ” या सूत्रामध्ये मायोपहित ब्रह्मास जगाचें उपादान व निमित्त कारण झटलें आहे. या सूत्राचा अर्थ प्रथमपरिच्छेदांत होऊन गेला आहे. यास्तव त्याचा पुनः येथें उल्लेख करीत नाहीं. नैयायिक समवायी, असमवायी व निमित्त अशीं तीन कारणें मानितात. पण तशीं तीन कारणें मानण्याचें कांहीं प्रयोजन नाहीं; असें आह्मीं पूर्वीं दाखविलें आहे व त्यामुळे येथें उपादान व निमित्त या दोन कारणांचाच विचार केला आहे.

आतां या कारणाचे आणखीं कोणते भेद आहेत ते सांगतो. साधारण व असाधारण असे कारणाचे दोन प्रकार आहेत. जें कारण प्रत्येक कार्याच्या उत्पत्तीचें निमित्त असतें त्यास साधारण कारण ह्याणतात व जें एकाद्या विशेष कार्याचेंच उत्पादक असतें त्यास असाधारण कारण ह्याणतात. जसें—अहृष्ट, देश, काल इत्यादि प्रत्येक कार्याचें उत्पादक असल्यामुळे तीं साधारण कारणे आहेत. व चाक्षुषादि प्रमाणांनाचीं चक्षु इत्यादि असाधारण कारणे आहेत. कारण चाक्षुष प्रमेचें चक्षु, श्रावण प्रमेचें श्रवण, रासन प्रमेचें रसना इत्यादि त्या त्या विशेष प्रमेचीं तीं तीं उत्पादक आहेत. त्याच प्रमाणें पूर्वीं सांगितलेल्या अभावप्रमेमध्ये त्या अभावाच्या प्रतियोगीचीं उपलब्धि न होणें हें असाधारण कारण असल्यामुळे, तेंच त्या प्रमेचें कारण होय.

पण अभाव ह्यणजे काय हें स्पष्ट करून सांगितलें पाहिजे. “ नञर्थोल्लिखितधीविषयः अभावः ” नञ् ह्यणजे न या शब्दाच्या अर्थास विषय करणारी जी “ नाही ” अशी प्रतीति तिच्या विषयास अभाव ह्यणावें. जसें “ या भूतलावर घट नाही. ” अशा प्रकारच्या प्रतीतीचा विषय भूतलावरील घटाचा अभाव आहे. हा अभाव अत्यंताभाव या नांवाचा एकच आहे. नैयायिक प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव असे अभावाचे चार प्रकार मानितात. मातीचा घट उत्पन्न होण्यापूर्वी त्या घटाच्या अवयवरूप खापरामध्ये “ आतां यांचा घट होईल ” अशी प्रतीति येते. त्या प्रतीतीवरूनच त्यांच्या ठायीं घटाचा प्रागभाव आहे, असें सिद्ध होतें. त्याचप्रमाणें काठी, दगड इत्यादि कठिण पदार्थांचा घटावर प्रहार केला असतां तो फुटतो व नंतर त्याच्या खापर्यांमध्ये “ येथें घट फुटला ” असा प्रत्यय येतो या प्रत्ययावरून त्या खापर्यांच्या ठायीं घटाचा प्रध्वंसाभाव असल्याचें सिद्ध होतें. भूतलावर घट विद्यमान नसल्यास या भूतलावर घट नाही, असा प्रत्यय येतो. त्यावरून भूतलीं घटाचा अत्यंत-अभाव आहे, असें ठरतें आणि भूतलावर घट जरी असला तरी “ भूतल हा घट नव्हे ” असा प्रत्यय येत असल्यामुळें त्यावरून भूतलाच्या ठायीं त्या घटाचा भेदरूप अन्योन्याभाव सिद्ध होत आहे. याप्रमाणें एकाच घटाच्या अभावाचा निरनिराळ्या चार प्रकारें अनुभव येतो. आणि त्यामुळें त्या अभावाचे वर सांगितलेले चार प्रकार ते मानितात. त्या अभावांचीं लक्षणें नैयायिकांनीं आपल्या ग्रंथांतून अशीं सांगितलीं आहेत. प्रागभाव अनादि व नाशवान् असतो; प्रध्वंसाभाव उत्पन्न होणारा व फिरून नाश न पावणारा असतो; आणि अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव उत्पन्न न होणारे व नाश न पावणारे असल्यामुळें नित्य आहेत. घटाचा प्रागभाव उत्पन्न न होणारा असून त्याचा प्रतियोगी जो घट तो उत्पन्न होतांच नाश पावणारा आहे. ह्यणून त्यास अनादि व नाशवान् आणि प्रध्वंसाभाव प्रतियोगीचा नाश होतांच उत्पन्न होणारा असून जगाच्या अंतापर्यंत ही फिरून त्याचा नाश होणें शक्य नसल्यामुळें सादि व अनन्त (नाशरहित) आहे, असें ते ह्यणतात. पण हें नैयायिकांचें ह्यणणें योग्य नाही. कारण त्यांच्या या ह्यणण्यास श्रुति, स्मृति, पुराण इत्यादि प्रमाण ग्रंथांत कोठेंच आधार नाही. शिवाय “ घट होईल ” ही वर सांगितलेली प्रतीति अभावाचा अर्थ दाखविणाऱ्या न या शब्दाचाचून आहे. ह्यणजे या प्रतीतीत

“ नाही ” या अभावबोधक शब्दाचा प्रयोग नाही. त्यामुळे ती प्रतीति अभावास विषय करीत नाही; हें उघड आहे. तर ती भविष्यत्काली होणारा जो घट त्याचा सत्तेशी संबंध आहे, असे सुचवीत आहे. त्यामुळे त्या प्रतीतिवरून घटाचा प्रागभाव सिद्ध होत नाही. शिवाय घट उत्पन्न होण्यापूर्वी त्याचा प्रागभाव होता, असें जर मानिलें तर त्या घटाची उत्पत्ति होणें अशक्य होईल. कारण प्रागभाव मानिल्यास तो उत्पत्तीच्या पूर्वी असत होता असें ह्मणणें भाग आहे व असत-पदार्थांची उत्पत्ति होत नसते; असा अनुभव आहे कारण वांझेचा पुत्र, मनुष्याचें शिशू इत्यादि-असत पदार्थांची उत्पत्ति त्रिकालीही होणें शक्य नाही.

**शंका**—अहो पण असत पदार्थांची उत्पत्ति होणें जशी अशक्य आहे तशीच सत पदार्थांची उत्पत्ति होणेंही अशक्य आहे. कारण ज्या घटादि पदार्थांच्या उत्पत्तीकरितां कुलाल, दंड, चक्र इत्यादि कारकांचा व्यापार होणार तो घट तर तुमच्या मतीं उत्पत्तीच्या पूर्वीच सिद्ध आहे. त्यामुळे कारकांचा व्यापार व्यर्थ होय.

**समाधान**—घट उत्पत्तीपूर्वी मृत्तिकादि कारणरूपानें विद्यमान जरी असला तरी त्या कारक-व्यापारापूर्वी त्याची अभिव्यक्ति होत नाही. यास्तव कारणरूपानें विद्यमान असलेल्याच घटादि कार्यांच्या अभिव्यक्तीकरितां कारक-व्यापाराची आवश्यकता आहे. कर्ता, कर्म, करण, इत्यादिकांस कारक-ह्मणतात. कारक या शब्दाचा खरा अर्थ क्रिया करणारा. घट या कार्याची-कर्ता-कुंभार, करण-चक्र, दंड इत्यादि कारकें आहेत. त्यांचा व्यापार ह्मणजे चेष्टा, हालचाल. माती मळणें, चक्र फिरविणें; दंडानें चाकास फिरविण्याच्या उपयोगी पडणें; चाकानें फिरणें इत्यादि. या व्यापारावाचून घट हें कार्य आपल्या विशेष आकारानें स्पष्ट दिसत नाही. या त्याच्या स्पष्ट आकाराची सिद्धि होण्याकरितां कारक-व्यापाराची जरूर आहे. अर्थात् तो व्यर्थ नव्हे. कार्य, उत्पन्न होण्यापूर्वी, कारणाच्या सत्तेनें सतायुक्त झालेले असतें हें आमचें ह्मणणें केवल वर सांगितलेल्या युक्तीनेंच सिद्ध होतें, असें नाही तर त्यास श्रुति, सूत्र, इत्यादिकांचाही आधार आहे. छान्दोग्यांतील “ सदेव सोम्ये-दमग्र० ” इत्यादि श्रुति हें प्रतीत होणारें जग उत्पत्तीच्या पूर्वी सत् होते. ह्मणजे परम कारण जो परमात्मा त्याच्या रूपानें सत् होतें, असें सांगत आहे. तसेंच “ सत्त्वाच्चावरस्य ” हें सूत्र या प्रपंचरूप कार्याची आपल्या

उत्पत्तीपूर्वी कारणरूपानें सत्ता असल्यामुळे वर्तमानकालीही ते कार्य कारणा-  
 हुन भिन्न नाही. ह्यणजे परम कारणाहुन ते निराळे नाहीच, असे सांगत  
 अ हे. तेव्हां कार्याच्या उत्पत्तीपूर्वी त्याचा प्रागभाव असतो, असे जर मानिले  
 तर या श्रुतिसूत्रांशी विरोध येतो. सारांश प्रागभावाचें निरूपण करितां येणें  
 अशक्य आहे. प्रागभावाप्रमाणें प्रध्वंसाभावाविषयीही कांहीं प्रमाण नाही.  
 ब्रह्मसाक्षात्कार होण्यापूर्वी या प्रपंचाचा अत्यंत नाश होत नाही, जग अने-  
 कदां उत्पन्न होतें व अनेकदां त्याचा प्रलय होतो, असे शास्त्रादिकांतूनही  
 सांगितलेले आढळते; हें खरें. पण तें बीजांकुर-न्यायानें होय. ह्यणजे बीजा-  
 पासून वृक्ष होतो; त्या वृक्षापासून बीज होतें व त्या बीजापासून पुनः  
 वृक्ष होतो. पण याप्रमाणें बीज व अंकुर यांची परंपरा एकसारखी चालत  
 असल्यामुळे त्यास जसे प्रवाहरूपानें अनादि ह्यणतात त्याप्रमाणेंच सृष्टीनंतर  
 प्रलय; प्रलयानंतर सृष्टि व सृष्टीनंतर पुनः प्रलय अशी एकसारखी परंपरा  
 चालत असल्यामुळे व तिचा अंत होत नसल्यामुळे आणि तसें होणें शक्यही  
 नसल्यामुळे या प्रपंचासही प्रवाहरूपानें अनादि मानिलें पाहिजे. प्रलयकालीही  
 कार्यप्रपंचाचा अत्यंत नाश होत नाही. तर तो आपल्या कारणामध्यें लीन  
 होऊन रहातो. याच न्यायानें व्यवहारकालीही घटादि कार्ये, नाश पावल्यावर,  
 आपल्या कारणामध्यें लीन होऊन रहातें आणि या अवस्थेसच, घटांचा  
 ध्वंस झाला, ही प्रतीति विषय करीत असते. सारांश या प्रतीतीवरून  
 घटाच्या ध्वंसाभावाची सिद्धि होत नाही. शिवाय प्रलय, नाश, इत्यादि समयी  
 जर कार्याचा अत्यंत नाश होतो, असे मानिले तर “ हे श्वेतकेतो, हें जग  
 पूर्वी सत् होतें; पूर्वी एकटा आत्माच होता; पूर्वी केवळ ब्रह्मच होतें.  
 असत् पदार्थाचा भाव होत नाही व सत् पदार्थाचा अभाव होत नाही. ”  
 इत्यादि शेंकडें श्रुतिसंस्मृति-वाक्यांशी विरोध येतो. यास्तव प्रध्वंसाभावाचा  
 अस्तीकार करणें अयोग्य आहे. नैयायिक अत्यंताभाव व अन्योन्याभाव  
 यांस नित्य मानितात व ते उत्पत्तिविनाशश्च अस्त्यमुळें नित्य आहेत  
 अशी त्याविषयी उपपत्ति सांगतात; पण त्यांत कांहीं अर्थ नाही. कारण  
 “ ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे. ” ही श्रुति ब्रह्म सर्व द्वैतप्रपंचश्च आहे;  
 असे सांगते. “ येथें नाना असें कांहीं एक नाही. ” ही श्रुति ब्रह्माच्या समी  
 सर्व द्वैतप्रपंच नाही, असा निषेध करीत आहे. व “ याहुन सर्व तुच्छ आहे ”  
 ही श्रुति ब्रह्माचाचून इतर सर्व तुच्छ ( मिथ्या ) आहे, असे सांगत आहे.

तेव्हा या श्रुतीचा अनादर करून जर अत्यंताभावास व अन्योन्याभावास नित्य मानिले तर श्रुतिविरोध हा मोठा दोष येईल. यास्तव खास अनित्यत्व मानिले पाहिजे. शिवाय अभावाशी कोणत्याही इन्द्रियाचा कोणत्याही प्रकारे संबंध संभवत नाही; हे पूर्वी सांगितलेच आहे. त्यामुळे “भूतलीं घट नाही” या प्रत्यक्ष प्रतीतीवरून त्या नित्य अत्यंताभावाची सिद्धि होणे शक्य नाही. तसेच “घट वस्त्र नव्हे” ही प्रतीति अन्योन्याभावास विषय करीत नाही. तर घट व वस्त्र या दोन पदार्थांच्या ऐक्याच्या अत्यंताभावास ती प्रतीति विषय करिते. या अन्योन्याभावाचे खंडन प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलेच आहे. सारांश याप्रमाणे प्रागभाव, प्रध्वंसाभाव, व अन्योन्याभाव या तीन अभावांचे निरूपण करितां येत नसल्यामुळे व त्यांच्याविषयी विशेष प्रमाणही आढळत नसल्यामुळे एकट्या अत्यंताभावाचाच अंगीकार केला पाहिजे. हा अत्यंताभाव पारमार्थिक व व्यावहारिक असा दोन प्रकारचा आहे. ब्रह्माचे ठायीं नाना असें कांहींएक नाही. या श्रुतीने प्रत्यक्-आत्मरूप ब्रह्मामध्ये जीव, ईश्वर, जग इत्यादिरूप द्वैताचा अत्यंत-अभाव सांगितला आहे व तोच पारमार्थिक होय. आतां याविषयी कोणी अशी शंका घेईल की, अभावाची सत्ता त्याच्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या अधीन असते, असा नियम असल्यामुळे व येथील प्रतियोगी जो द्वैतप्रपंच तो कल्पित असल्यामुळे त्यांचा अत्यंताभावही कल्पित असणेच युक्त आहे. त्यामुळे तो पारमार्थिक होऊं शकणार नाही. शिवाय त्या अत्यंताभावास पारमार्थिक मानिल्यास “ब्रह्म एकच व अद्वितीय आहे” या श्रुतीशीं विरोध येतो. कारण अत्यंताभाव पारमार्थिक असल्यामुळे ब्रह्म सद्वितीय होतें. पण या शंकेचे समाधान थोडक्यांत आहे; तें असें-कल्पित वस्तूचा अभाव अधिष्ठानरूप असतो. असा नियम आहे. (याविषयीं प्रथम परिच्छेदांतही बरेच वर्णन झाले आहे.) त्यामुळे कल्पित प्रपंचाचा अभाव त्याचें अधिष्ठान जें ब्रह्म तद्रूपच आहे. त्याहून भिन्न नाही. ब्रह्म पारमार्थिक ह्मणजे त्रिकाळ सत्य आहे ही गोष्ट श्रुतिस्मृति इत्यादि प्रमाणांवरून सिद्ध झालेली आहे, आणि त्यामुळे प्रपंचाच्या अभावास पारमार्थिकता आहे व ब्रह्म त्याचें अधिष्ठान असल्यामुळे त्याच्याहून भिन्न नाही. अर्थात् श्रुतिविरोध हा दोष येत नाही. पण अत्यंताभाव अधिष्ठानरूप आहे असें मानिल्यावर त्या अधिष्ठानाचें ज्ञान अनुपलब्धि-प्रमाणाच्या द्वारा होणे शक्य नसल्यामुळे अनुपलब्धि या प्रमाणाचा अर्थ

कार करणें व्यर्थ होणार ! असें कदाचित् कोणी म्हणेल. यास्तव आम्ही असें सांगतो कीं, व्यावहारिक पदार्थांचा व्यावहारिक अत्यंताभाव अधिष्ठानाभिन्न असतो, असेंच आमचें मत आहे व त्या व्यावहारिक अत्यंताभावाच्या ज्ञानाकरितांच आम्ही अनुपलब्धि-प्रमाणाचें ग्रहण केलें आहे. त्यामुळें तें प्रमाण व्यर्थ आहे, असें होत नाही.

याधिषयी कित्येक विद्वान् असें म्हणतात कीं, “ ब्रह्माचे ठायीं नाना असें कांहीं नाहीं. ” या श्रुतीनें सांगितलेला जो ब्रह्माच्या ठिकाणचा प्रपंचाचा अत्यंताभाव तो अधिष्ठान-ब्रह्माहून भिन्नच आहे. अधिष्ठानरूप नाहीं. कारण भाव व अभाव यांचा एकता होणें अशक्य आहे, आणि “ एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे ” या श्रुतीचें भाव-अद्वैतामध्ये तात्पर्य आहे. म्हणजे भाव-पदार्थ एकच आहे. ब्रह्मावाचून दुसरा कोणताही भावपदार्थ नाहीं, असा त्या श्रुतीचा इत्यर्थ आहे. त्यामुळें पारमार्थिक अत्यंताभाव जरी विद्यमान असला तरी अद्वैतश्रुतीशीं विरोध येत नाहीं. पण हें मत बरोबर नाहीं. कारण “ एकच व अद्वितीय ब्रह्म आहे. ” ही श्रुति ब्रह्म, भाव व अभाव या दोन्ही प्रकारच्या पदार्थांनीं रहित आहे. म्हणजे सृष्टीमध्ये एका ब्रह्माहून दुसरा कोणताही भाव किंवा अभाव पदार्थ पारमार्थिक नाहीं, असें स्पष्टपणें सुचवीत असतांना तिच्या अर्थाचा संकोच करून ती केवळ भावाद्वैतपर आहे, असें मानण्यास कांहीं प्रमाण नाहीं. शिवाय प्रपंचाच्या अत्यंताभावास त्याच्या अधिष्ठानाहून भिन्न मानिल्यास तो अत्यंताभाव पारमार्थिक आहे, असें म्हणतां येणार नाहीं. कारण अधिष्ठानाहून भिन्न असलेला अभाव आपल्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या समान सत्तेनें युक्त असतो. म्हणजे अधिष्ठानाहून भिन्न असणाऱ्या अभावाची सत्ता त्याच्या प्रतियोगीच्या सत्तेच्या जातीचीच असते, असा नियम आहे. त्यामुळें प्रपंचाच्या भावाचा प्रतियोगी जो प्रपंच तो जसा कल्पित आहे त्याप्रमाणें त्याचा अभावही कल्पित असणार हें उघड आहे, आणि असा प्रकार असल्यामुळें प्रपंचाचा पारमार्थिक-अत्यंताभाव आपल्या अधिष्ठानाहून भिन्न आहे, हें म्हणणें ठीक नव्हे.

असा; आतां दुसऱ्या व्यावहारिक अत्यंताभावाचें निरूपण करितों. भूतलादिकांच्या ठायीं जो घटादि पदार्थांचा अत्यंताभाव आहे तो व्यावहारिक अत्यंताभाव होय. हा अत्यंताभाव “ भूतलीं घट नाहीं ” इत्यादि प्रती-

तीचा विषय होतो. पूर्वी सांगितलेल्या योग्य-अनुपलब्धीच्या द्वारा या अत्यंताभावाचेंच प्रहण करितां येतें. भूतलीं घटाच्या अभेदानाचा जो अत्यंताभाव असतो त्यासच नैयायिक “भूतल हा घट नव्हे” या प्रतीतीचा विषय होणारा भेद म्हणतात व या भेदासच त्यांनीं अन्योन्याभाव हें नांव दिलें आहे. श्रुतीचें तात्पर्य ज्यांस मुळींच कळलेलें नाही असे नैयायिक जीव-ईश्वर, ईश्वर-जग इत्यादिकांचा भेद मानीत असतात. त्याचप्रमाणें भूतलादि अधिष्ठानाच्या ठायीं घटादिकांचा अत्यंताभाव मानीत असतात. पण ते सर्व अभाव अनित्य आहेत. कारण ब्रह्मावांचून जितके झणून भावाभावरूप प्रापंचिक पदार्थ आहेत ते सर्व अविवेचाच्या कार्यरूप असल्यामुळें व महावाक्याच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या ब्रह्मात्मसाक्षात्काराच्या योगानें अविवेचा नाश होत असल्यामुळें त्या अविवेचारूपी कारणानाचा नाश झाला असतां प्रपंचरूपी कार्याचाही नाश होतो. तात्पर्य, आत्मज्ञानाच्या योगानें सर्व अनात्म प्रपंचाची निवृत्ति होत असते, असें श्रुति, स्मृति विद्वानांचा अनुभव इत्यादिकांच्या द्वारा ठरत असल्यामुळें, अभाव अनित्य आहे, हें आमचें झणणें सिद्ध होतें.

कित्येक वेदान्ती नैयायिकांच्या बुद्धीस अनुसरून त्यांनीं मानिलेले अभावाचे चार भेद कबूल करितात. पण त्यांचीं लक्षणें नैयायिकांच्या लक्षणांहून कांहींशीं भिन्न करितात. यास्तव वेदान्त्यांस संमत असलेलीं प्रागभावादिकांचीं लक्षणें येथें थोडक्यांत सांगून हें अनुपलब्धीचें प्रकरण समाप्त करितों-

उत्पत्तीच्या पूर्वी कार्याचा आपल्या उपादान कारणामध्यें जो अभाव असतो तो प्रागभाव होय. जसा घटादिकार्यांचा आपल्या उत्पत्तीपूर्वी माती या आपल्या उपादान कारणामध्यें असलेला अभाव प्रागभाव आहे. अर्थात् जो अभाव अनादि असतो; व तसाच नाश पावणारा असतो; किंवा जो अभाव अनादि असून आपल्या प्रतियोगीचा जनक असतो. त्यास प्रागभाव झणावें; असें ठरतें. उत्पन्न झालेल्या कार्याचा जो आपल्या उपादान कारणामध्यें अत्यंताभाव असतो; त्यास प्रध्वंसाभाव झणावें. जसें—कठिण पदार्थांचा प्रहार झाला असतां घट हें कार्य फुटतें व तें फुटलें असतां खाण्यामध्ये जो त्याचा अभाव रहातो तो प्रध्वंसाभाव होय. जो अभाव आपल्या प्रतियोगीचा समान-अधिकरण नसतो. ( झणजे जेथें प्रतियोगी रहातो तेथें रहाणारा नसतो ) त्यास अत्यंताभाव झणावें. जसा—भूतलावर घटाचा अत्यंताभाव आहे. कारण त्याचें अधिकरण आहे भूतल; प्रतियोगी आहे घट;



व घटाचें अधिकरण आहे भूतलाहून भिन्न असें कांहीं. जो अभाव आपल्या प्रतियोगीशीं समान-अधिकरण असतो किंवा ज्या अभावाचें तादात्म्यच प्रतियोगी असतें तो अन्योन्याभाव होय. जसें-भूतल हा घट नव्हे. यास भेद असेंही ह्मणतात, हें वर सांगितलेंच आहे. हा अन्योन्याभाव भूतलीं घट असतांनाही त्यांच्यामध्ये रहातो. कारण भूतल हा पदार्थ निराळा असून घट हा पदार्थ भूतलाहून निराळा आहे. त्यामुळें यास प्रतियोगी समान-अधिकरण ह्मणजे प्रतियोगी जेथें असतो तेथें असणारा असें झटलें आहे. हे प्रागभावादि सर्व अभाव मायेचें कार्य असल्यामुळें अनित्य आहेत. असो; येथें अभावप्रमेचें निरूपण समाप्त झालें.

या परिच्छेदाच्या आरंभापासून येथपर्यंत प्रत्यक्ष, अनुमिति, उपमिति, शाब्द, अर्थापत्ति व अनुपलब्धि अशा सहा प्रमांचें सविस्तर वर्णन केलें. या सर्व प्रमांच्या योगानें आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति होते. पण या सहा प्रमांपैकीं अनुमिति इत्यादि परोक्ष प्रमा आहेत व त्यांच्या योगानें असत्त्व प्राप्त करून देणाऱ्या आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति होते आणि शाब्द व प्रत्यक्ष ही अपरोक्ष प्रमा आहे. तिच्या योगानें अभान व असत्त्व या दोन्ही आवरणांनीं युक्त असलेल्या अज्ञानाची निवृत्ति होते. पदार्थ नाही असें जें वाटत असतें तें असत्त्व-आवरण शक्तीमुळें व तो भासत नाही, प्रतील होत नाही; इत्यादि जें वाटत असतें तें अभान-आवरणशक्तीमुळें होय. असो; याप्रमाणें आवरण-शक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां घटादि विषयांचें भान होतें व “तै तूं आहेस” इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें उत्पन्न झालेल्या “मी ब्रह्म आहे” इत्यादि प्रकारच्या अपरोक्ष प्रमेच्या योगानें ब्रह्मास आच्छादित करणाऱ्या मूल-अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां अधिकारी पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, आणि त्यामुळें या परिच्छेदांत प्रमांचें जें निरूपण केलें आहे; तें अत्यंत उपयोगीं आहे.

ह्याप्रमाणें श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत मराठी तत्त्वानुसंधानसाराचा द्वितीयपरिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णार्पणमस्तु.

## अथ तृतीयपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । श्रीशंकराचार्यचरण-  
 पद्मभ्यां नमः । आतां तत्त्वानुसंधानाच्या तिसऱ्या परिच्छेदास आरंभ करितों.  
 दुसऱ्या परिच्छेदाच्या आरंभी प्रमा व अप्रमा असे वृत्तीचे दोन भेद सांगि-  
 तले होते. त्यांतील पहिल्या ह्मणजे प्रमावृत्तीचें सविस्तर वर्णन दुसऱ्या  
 परिच्छेदाच्या अंतापर्यंत झालें. आतां या तिसऱ्या परिच्छेदांत दुसऱ्या  
 म्हणजे अप्रमावृत्तीचें सविस्तर निरूपण कर्तव्य आहे. पण-प्रमावृत्तीच्या  
 योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होत असते. यास्तव तिचें निरूपण करणें जसें  
 उचित आहे, तसें अप्रमावृत्तीचें निरूपण करणेंही उचित आहे, असें आह्मांस  
 वाटत नाही. कारण प्रमावृत्तीचें अज्ञाननिवृत्ति हें जसें प्रयोजन दिसतें तसें  
 अप्रमावृत्तीचें कांहींच प्रयोजन दिसत नाही.-असें कदाचित् कोणी ह्मण-  
 तील. यास्तव अप्रमावृत्तीचा काय उपयोग आहे, तें अगोदर सांगितलें  
 पाहिजे. प्रमा अज्ञानाची निवृत्ति करिते हें खरें; पण तिला प्रतिबंध कर-  
 णारं जर कांहीं नसेल तर तिच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होते;  
 असा अनुभव आहे. यास्तव प्रमेचा प्रतिबंध व त्याच्या परिहाराचा  
 उपाय या दोघांचेही ज्ञान अवश्य असलें पाहिजे. असंभावना व विपरीत  
 भावना असे प्रमेचे दोन प्रतिबंध आहेत. याविषयीं पाराशर मुनीनीं-  
 “भावना विपरीता या या चासंभावना शुक्र । कुरुते प्रतिबंध सां  
 तत्त्वज्ञानस्य नापरम् ॥” असें ह्मटलें आहे. याचा अर्थ असा-वा  
 शुक्रा, विपरीत भावना व असंभावना तत्त्वज्ञानास प्रतिबंध करितात. दुसरे  
 कोणी नाही. या दोन प्रकारच्या प्रतिबंधाचें निवारण कसें होईल ह्मणून  
 ह्मणाल तर सांगतों. श्रवण, मनन व निदिध्यासन या तीन उपादांच्या  
 योगानें त्या प्रतिबंधांचें निवारण होतें. “आत्म्याचें श्रवण करावें; मनन  
 करावें” इत्यादि श्रुतींवरून श्रवणादि उपाय आत्मज्ञानाचीं साधनें आहेत, असें  
 वाटतें हें खरें, पण तीं आत्मज्ञानाचीं साक्षात् साधनें नव्हेत. तर प्रतिब-  
 धाच्या निवृत्तिद्वारा महावाक्यजन्य प्रमाज्ञानाच्या तीं उपयोगी आहेत आणि  
 याप्रमाणें त्यांचा आत्मज्ञानाशीं परंपरासंबंध असल्यामुळे तीं ज्ञानाचीं साधनें  
 आहेत, असें ह्मणतात. या असंभावनादि प्रतिबंधांचा अप्रमेमध्ये अंतर्भाव

होत असल्यामुळे अप्रमेचे निरूपण अवश्य केले पाहिजे. “प्रमाभिन्नं ज्ञानं अप्रमा । द्वितीय परिच्छेदांत सांगितलेल्या प्रमाज्ञानाहून भिन्न असे जे ज्ञान ती अप्रमा होय. जसे—शिंपीच्या ठायी “हें रूपे ” असे ज्ञान झाल्यास ते प्रमाज्ञान नसल्यामुळे अप्रमा होय. आतां या लक्षणाचे परीक्षण करूं या. “ज्ञानं अप्रमा ” झणजे जें ज्ञान असतें ती अप्रमा होय, असें जर अप्रमेचे लक्षण केले असतें तर प्रमाज्ञानामध्ये त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण अप्रमेचे लक्षण करावयाचे असल्यामुळे तेथें अप्रमा हें लक्ष्य असून प्रमा अलक्ष्य आहे. पण “ज्ञान ” असें जें अप्रमेचे लक्षण तें, प्रमेच्या ठायीही असल्यामुळे, अतिव्याप्त होतें. या दोषाचे निवारण करण्याकरितां लक्षणामध्ये प्रमाभिन्नं असें पद घातलें आहे. प्रमाभिन्न या पदाचा अर्थही—प्रमात्व या धर्माचे अवच्छिन्न असलेली जी प्रमा तिच्याहून भिन्न असें जें ज्ञान तें अप्रमा असा समजावा. झणजे घटप्रमेहून भिन्न अशी जी पटप्रमा तिच्या ठायी अतिव्याप्ति होणार नाही. कारण घटप्रमेहून पटप्रमा जरी भिन्न असली तरी त्या दोन्ही प्रमात्वावच्छिन्न आहेत. आणि त्यामुळे “प्रमात्व-अवच्छिन्न प्रमेहून भिन्न ” हें लक्षण पटप्रमेच्या ठायी येत नाही. ज्या ज्ञानाचा विषय अज्ञात व अबाधित असतो त्या ज्ञानास प्रमा झणतात; हें पूर्वी सांगितलेंच आहे. हा घट, हा घट, हा घट, असें एकाच पदार्थाचे जेथें एक सारिखें ज्ञान होतें तेथें पहिलें ज्ञान जरी अज्ञातविषय असलें झणजे पहिल्या “हा घट ” या ज्ञानाचा घट हा विषय जरी अज्ञात असला तरी दुसऱ्या, तिसऱ्या, चवथ्या इत्यादि “हा घट ” या ज्ञानाचा विषय अज्ञात असत नाही. त्यामुळे त्या ज्ञानास प्रमाज्ञान झणतां येणार नाही. असें कदाचित् कोणास वाटेल पण तसे वाटण्याचे कांहीं कारण नाही. कारण “हा घट, हा घट ” इत्यादिप्रकारें एकाच विषयाचे एकसारिखें होणारें जें ज्ञान त्यास धारावाहिक ज्ञान झणतात. असल्या ज्ञानामध्ये घट ज्ञानाच्या विरोधि पटादिकांचें ज्ञान होई तों झणजे घटाचे स्फुरण जोपर्यंत एकसारखें होत आहे तोपर्यंत तेथें एक घटाकार वृत्तीच असते असें मानिलेले आहे. त्यामुळे पहिलें ज्ञान अज्ञातविषय व दुसरें, तिसरें इत्यादि ज्ञातविषय असतें असें झणतां येत नाही. “सर्व ज्ञान धर्माविषयी अत्रांत व प्रकाराविषयी अत्रांत असतें.”

असा न्याय असल्यामुळे भ्रमादि ज्ञानही धर्मा या अंशामध्ये प्रमारूप असतें व त्यामुळे त्यास प्रमाभिन्न असें झणतां येत नाही, असें कदाचित् कोणी झणेल झणून येथे हेंही सांगून ठेविलें पाहिजे कीं प्रमेतील धर्मा जो घटादि पदार्थ त्याचें ज्ञान अंतःकरण वृत्तिरूप असतें व भ्रमज्ञान अविवेच्या वृत्तिरूप असतें. त्यामुळे भ्रमज्ञान हें प्रमाभिन्नच होय. असो; वरील अप्रमेच्या लक्षणांत “ ज्ञान ” हें पद जर घातलें नसतें झणजे “ प्रमाभिन्नं अप्रमा ” असेंच जर झटलें असतें तर प्रमेहून भिन्न असे जे घट, पट इत्यादि पदार्थ त्यांच्यामध्ये त्या लक्षणाची अतिव्याप्ति झाली असती, तिचें निवारण करण्याकरितां “ ज्ञान ” हें पद लक्षणांत अवश्य पाहिजे आहे.

या अप्रमेचे स्मृति व अनुभव असे दोन भेद आहेत “ संस्कारमात्र-जन्यं ज्ञानं स्मृतिः ” झणजे केवळ संस्कारांपासून उत्पन्न होणारें जें ज्ञान ती स्मृति होय. ती माझी माता, तो माझा पिता इत्यादि प्रकारचें माता व पिता समोर नसतांना होणारें जें ज्ञान तें केवळ संस्कारांपासून उत्पन्न होणारें असल्यामुळे स्मृतिज्ञान होय. या लक्षणामध्ये “ मात्र ” हें पद जर घातलें नसतें व “ संस्कारजन्य ज्ञानास स्मृति ” असें झटलें असतें तर प्रत्यभिज्ञा-प्रत्यक्षज्ञानामध्ये त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. कारण प्रत्यभिज्ञा-प्रत्यक्ष ज्ञानही संस्कारांपासून उत्पन्न होत असतें. पण मात्र हें पद लक्षणांत घातल्यानें केवळ संस्कारांपासून असा त्याचा अर्थ होतो व प्रत्यभिज्ञाप्रत्यक्ष पूर्व संस्कार व इंद्रिये यांच्या योगानें होत असतें. त्यामुळे केवळ संस्कारांपासून होणें हा धर्म त्याच्या ठायीं रहात नाही. प्रत्यभिज्ञा झणजे ओळख, पूर्वी पाहिलेल्या पदार्थांचें पुनः प्रत्यक्ष ज्ञान झालें असतां त्यास आपण ओळखितां. अर्थात् ओळखीमध्ये पूर्व संस्कार व इंद्रिये यांची आवश्यकता असते. स्मृतीच्या या लक्षणांत “ ज्ञान ” हें पद जर घातलें नसतें व “ संस्कारमात्रजन्या स्मृतिः ” एवढेंच स्मृतीचें लक्षण केलें असतें तर केवळ संस्कारांपासून उत्पन्न होणाऱ्या संस्कारध्वंसामध्ये त्याची अतिव्याप्ति झाली असती. करितां या लक्षणामध्ये ज्ञान हें पद अवश्य पाहिजे आहे.

वेग, भावना व स्थितिस्थापक असा तीन प्रकारचा संस्कार आहे. क्रियेपासून उत्पन्न होणारा व दुसऱ्या क्रियेचा हेतु असा जो संस्कार असतो त्यास वेग झणावें. हा बाणादि पदार्थांमध्ये असतो. अनुभवापासून उत्पन्न झालेला

ब स्मृतीस कारण होणारा असा जो संस्कार असतो त्यास भावना ह्याणावें. हा अंतःकरणामध्ये रहातो, असें आमचें मत आहे. नैयायिक तो आत्म्याच्या ठायीं असतो, असें मानितात. पण असंग आत्म्याच्या ठायीं त्याचें असणें संभवत नाही. येथें हेंही ध्यानांत ठेविलें पाहिजे कीं, वेदान्ती ज्यास अहंकार ह्याणून ह्याणतात तोच नैयायिकांचा आत्मा होय. जोरानें विपरीत केलेल्या वस्तूस पुनः आपल्या स्थितीमध्ये नेणारा जो संस्कार तो स्थितिस्थापक होय. हा धनुष्य, झाडाची खांदी इत्यादि पदार्थीमध्ये रहातो. वेग व स्थिति-स्थापक हे संस्कार केवळ क्रियांचे हेतु आहेत; हें जरी खरें आहे, तरी भावनानामक संस्कार ज्ञानाचा हेतु आहे व त्यामुळे “ ( भावना ) संस्कारमात्रजन्यं ज्ञानं स्मृतिः ” असें वर केलेलें लक्षण युक्त होय.

आतां या स्मृतीचे किती प्रकार आहेत तें सांगतों. यथार्थ व अयथार्थ अशी स्मृति दोन प्रकारची आहे. यथार्थ अनुभवापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारापासून होणारी स्मृति यथार्थ व अयथार्थ अनुभवापासून उत्पन्न झालेली स्मृति अयथार्थ होय. यथार्थ स्मृतीचेही अनात्मस्मृति व आत्मस्मृति असे दोन प्रकार आहेत. “ व्यावहारिकः प्रपंचो मिथ्या, दृश्यत्वात्, जडत्वात्, परिच्छिन्नत्वात्, शुक्तिरूप्यवत्, ” ह्याणजे व्यावहारिक प्रपंच मिथ्या आहे. कारण तो दृश्य आहे; जड आहे; व परिच्छिन्न परिमाणाचा आहे. जें जें दृश्य असतें; जड असतें व परिच्छिन्न परिमाणाचें असतें तें तें मिथ्या असतें. जसें शिंपीच्या ठायीं भासणारें रुपें. येथें दृश्य ह्याणजे वृत्तीच्या योगानें व्यापिलें जाणारें जड ह्याणजे अनात्मरूप व परिच्छिन्न ह्याणजे देशतः, कालतः किंवा वस्तुतः परिच्छिन्न असें समजावें. असी; या अनुमानावरून सिद्ध झालेल्या प्रपंचाच्या मिथ्यात्वाचें जें स्मरण तें यथार्थ अनात्मस्मरण होय. कारण याचा विषय अनात्मा असून तें अनुमानावरून अनुभविलेल्या जगाच्या मिथ्यात्वाच्या संस्कारापासून उत्पन्न झालेलें आहे. “ तत्त्वमसि ” इत्यादि महावाक्यांवरून “ मी ब्रह्म आहे ” असा साक्षात्कार झाला असतां त्याच्या पासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारामुळे अधिकारी पुरुषास “ प्रत्यगात्मा ब्रह्म आहे ” अशी स्मृति होते. त्या स्मृतीस यथार्थ आत्मस्मृति असें ह्याणावें. अयथार्थ स्मृतिही अनात्मस्मृति व आत्मस्मृति अशी दोन प्रकारची आहे. “ सर्व विकार नोपमात्रं आहे; ब्रह्माहून इतर सर्व तुच्छ आहे; हें सर्व द्वैत

मायामात्र आहे;” इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीवरून व पूर्वोक्त अनुमानावरून प्रपंच मिथ्या आहे, असे सिद्ध असतांनाही, तो सत्य आहे असा जो अनुभव येतो तो भ्रम आहे, व या अयथार्थ अनुभवापासून संस्कार उत्पन्न होऊन त्यांच्या योगाने प्रपंच सत्य आहे अशी जी स्मृति होते ती अयथार्थ अनात्मस्मृति होय. त्याचप्रमाणे अहंकार, इंद्रिये, मन, देह इत्यादि अनात्मपदार्थांस “मी” हाणजे “आत्मा” असे समजणे हा अयथार्थ आत्मानुभव असून त्याच्यापासून उत्पन्न होणाऱ्या संस्कारामुळे झालेली आत्मबुद्धि अयथार्थ आत्मस्मृति होय. किंवा वस्तुतः कर्ता नसलेला जो आत्मा त्यास कर्ता समजणे हा अयथार्थ आत्मानुभव असून त्याच्यापासून उत्पन्न झालेल्या संस्कारामुळे होणारी “आत्मा कर्ता आहे” अशा प्रकारची स्मृति अयथार्थ आत्मस्मृति होय. स्वप्न ही अयथार्थ स्मृति असल्यामुळे त्याचेही येथे ग्रहण कां करित नाही असे कोणी म्हणेल. पण स्वप्न हा एक अनुभवच आहे, असे आम्हीं मानितों. कारण “मी रथास पहातों” इत्यादि अनुभव स्वप्नामध्ये येतो. त्यामुळे स्वप्न ही स्मृति नव्हे. हीच गोष्ट आम्ही पुढे सप्रमाण सिद्ध करूं. आतां क्रमाने प्राप्त झालेल्या अनुभवांचे वर्णन करूं या.

अनुभूति व अनुभव हे पर्याय शब्द आहेत. स्मृतिभिन्न ज्ञानास अनुभव म्हणतात. तो यथार्थ व अयथार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. लक्षणांमध्ये ज्ञान व स्मृतिभिन्न हे शब्द क्रमाने घटादि पदार्थ व स्मृति यांच्या ठायीं होणाऱ्या अतिव्याप्तीचे निवारण करण्याकरितां घातले आहेत. ज्या अनुभवाचा विषय बाधित होत नाही, त्यास यथार्थ अनुभव म्हणतात. किंवा पदार्थ ज्या प्रकाराने युक्त असेल त्या प्रकाराने युक्त असेच त्याचे ज्ञान होणें हें यथार्थ अनुभवाचें लक्षण समजावें. घट हा पदार्थ व्यवहारदशेमध्ये बाधित होत नाही. यास्तव त्याचा अनुभव यथार्थ अनुभव होय. किंवा घट हा पदार्थ घटत्व या प्रकाराने युक्त असल्यामुळे त्याचा घटत्व या प्रकारानेच अनुभव आल्यास तो यथार्थ होय. या यथार्थ अनुभवांचे वर्णन दुसऱ्या परिच्छेदांत होऊन गेले आहे. यास्तव येथे पुनः विस्तार करित नाही.

“बाधितविषयानुभूतिः अयथार्था” जिचा विषय बाधित होतो तो अयथार्थ अनुभूति होय. विषयाच्या अभावाचे जें यथार्थ ज्ञान आहे त्यास बाध म्हणतात. एकदां “हें रुपें आहे” असें वादून काहीं वेळाने

“है रूपे नव्हे” असा अनुभव आल्यास तें बाधित होय. असल्या बाधित पदार्थास विषय करणारी जी अनुभूति ती अयथार्थ अनुभूति होय. या लक्षणांमध्ये बाधितविषया व अनुभूति हें शब्द क्रमानें यथार्थ अनुभव व बाधितविषया स्मृति यांच्या ठायी अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून घातले आहेत. या अयथार्थ अनुभवाचे संशय व निश्चय असे दोन भेद आहेत. “**एकस्मिन् धर्मिणि भासमानविरुद्धनानाकोटिकं ज्ञानं संशयः ।**” ह्याणजे एकाच धर्माचे ठायी परस्पर विरुद्ध व नानाकोटिक असे भासणारे जें ज्ञान असतें त्यास संशय ह्याणतात. नानाकोटिक ह्याणजे निरनिराळ्या प्रकारचे. जसे “हा खांब आहे कीं पुरुष आहे,” हें ज्ञान एकाच खांब या किंवा पुरुष या धर्माचे ठायी पुरुषत्व व स्थाणुत्व (खांबपणा) या परस्पर विरुद्ध व अनेक कोटीस विषय करीत आहे. यास्तव त्यास संशय ह्याणतात. प्रमाणसंशय व प्रमेयसंशय असे संशयाचेही दोन प्रकार आहेत. प्रमाणा-विषयी जी असंभावना तोच प्रमाणसंशय व प्रमेयाविषयी जी असंभावना तो प्रमेयसंशय होय. प्रमाणसंशयही प्रमासंशय व करणसंशय असा दोन-प्रकारचा आहे. प्रमाणाच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या प्रमाज्ञानाविषयी जें संशय तो प्रमासंशय व प्रमाणाच्या स्वरूपाविषयी जो संशय तो करणसंशय होय. पूर्वी कधी न पाहिलेल्या अशा एकाद्या स्थळीं जल असून त्याच्याशीं नेत्र-इंद्रियाचा संसर्ग झाला असतां पुरुषास “हें जल आहे” असे प्रमा ज्ञान होतें. पण त्यानें त्यास्थळीं पूर्वी कधीं जल पाहिलेले नसल्यामुळे हें ज्ञान प्रमा आहे कीं अप्रमा आहे, असा उभयकोटिक संशय उत्पन्न होतो. या संशयास प्रमासंशय ह्याणवें. हा संशय ज्ञानाच्या प्रमात्वाचा निश्चय झाला असतां निवृत्त होतो. पण प्रमात्व ह्याणजे काय तें सांगितले पाहिजे. **तद्वति तत्प्रकारकत्वं प्रमात्वं**” या लक्षणाचा अर्थ पूर्वी एकादां सांगितला आहे तरी पुनः सांगतो—पदार्थ ज्या धर्मानें युक्त असेल त्याचें त्या धर्मानें युक्त असेच ज्ञान होणें, यास प्रमात्व ह्याणवें. “हा घट आहे” या ज्ञाना-मध्ये घटत्व या धर्मानें युक्त असलेल्या घटाचें घटत्व या धर्मानें युक्त असेच ज्ञान होत आहे. व त्यामुळे त्या ज्ञानास प्रमात्व आहे. या प्रमात्वासच प्रमात्व असेही ह्याणतात. प्रमाज्ञानामध्ये असणारे जें प्रमात्व तें नैमायिकांच्या मतीं परतोप्राप्त आहे व मीमांसा व वेदान्त यांच्या मतीं स्वतोप्राप्त आहे. या-

विषयीं मीमांसकांचीही अनेक मते आहेत. पण त्यांच्या व नैयायिकांच्या त्या मतांचा येथे विचार करूं लागल्यास ग्रंथविस्तार होईल. यास्तव येथे केवळ वेदान्त मताचाच विचार करितों. “यावत्स्वाश्रयग्राहकप्राह्यत्वं स्वतोप्राह्यत्वं” प्रमात्वधर्माच्या आश्रयभूत असें जें प्रमाज्ञान आहे त्याचीं जितकीं ग्राहक निमित्तें आहेत त्या सर्वांच्या योगानें प्राह्य होणें हेंच त्याचें स्वतोप्राह्यत्व होय. जसें प्रमात्व या धर्माच्या आश्रयभूत असें जें “हा घट” असें वृत्तिज्ञान आहे त्यास ग्रहण करणारें साक्षी चैतन्य आहे व तें वृत्तिज्ञानाप्रमाणें त्याच्या प्रमात्वाचेंही ग्रहण करितें आणि अशा रीतीनें वृत्तिज्ञानाप्रमाणें त्याच्या प्रमात्वानेंही चैतन्याचें प्राह्य होणें हेंच त्याचें स्वतोप्राह्यत्व होय.

**शंका**—प्रमा ज्ञानाचें प्रमात्व जसें स्वतोप्राह्य आहे तसें “हें रूपें” या अप्रमाज्ञानाचें अप्रमात्वही स्वतोप्राह्य आहे. तेव्हां तुमचें हें ग्रहणें योग्य कसें ठरणार ?

**समाधान**—अप्रमात्व हा धर्म स्वतोप्राह्य नाही. तो परतोप्राह्य आहे. कारण “तदभाववति तत्प्रकारकत्वं अप्रमात्वं” ह्याजें एकाद्या धर्मानें युक्त नसलेल्या पदार्थांमध्ये त्या धर्मानें युक्त असें ज्ञान होणें हेंच अप्रमात्व होय. “हें रूपें आहे” असें रजतत्व (रूपेपणा) या धर्मानें युक्त नसलेल्या शिंपीमध्ये रजतत्व या धर्मानें युक्त ज्ञान झाल्यास तें अप्रमा असतें. शिंपीमध्ये रूपेपणा नसणें हेंच या अप्रमेचें साधक आहे व शिंपीच्या ठिकाणच्या रुप्याच्या अभावास वृत्तिज्ञान विषय करीत नाही. ह्याजें तो अभाव वृत्तिज्ञानाचा विषय होत नाही. त्यामुळे रुप्याच्या अभावानें युक्त असें जें अप्रमात्व त्यास साक्षीचैतन्यही ग्रहण करीत नाही. अप्रमाज्ञानामध्ये साक्षीचैतन्य अप्रमात्व या धर्माच्या आश्रयभूत असें जें ज्ञान त्यास मात्र ग्रहण करितें. कारण साक्षीचैतन्य वृत्तिज्ञानाचा विषय न होणारा असा जो पदार्थ त्यासही जर प्रकाशित करूं लागलें तर वृत्ति जेव्हां घटादि-आकार झालेली असेल तेव्हां तें पटादिकांसही प्रकाशित करील. पण तसें होत नाही. यास्तव प्रमात्व जसें स्वतोप्राह्य आहे तसें अप्रमात्व नाही. “स्वाश्रयग्राहकातिरिक्तसामग्रीप्राह्यत्वं परतोप्राह्यत्वं” ह्याजें अप्रमात्व या धर्माचा आश्रय अप्रमाज्ञान असतें. त्याचें ग्रहण करणारी जी सामग्री असते तिच्याहून भिन्न अशा सामग्रीच्या योगानें प्राह्य होणें हेंच परतोप्राह्यत्व होय.



जसे वर सांगितलेल्या अप्रमाज्ञानांतील अप्रमात्व या धर्माचा आश्रय आहे “हें रूपे” असे अप्रमाज्ञान. या अप्रमाज्ञानाचें ग्राहक आहे साक्षिचैतन्य. पण तें अप्रमात्वाचें ग्रहण करीत नाही. तर साक्षिचैतन्याहून भिन्न अशी जी अनुमानरूप सामग्री तिच्या योगानेंच अप्रमात्व या धर्माचें ग्रहण होतें व हेंच त्याचें परतोप्राप्तत्व होय. आतां ज्या अनुमानावरून अप्रमात्वाचें ग्रहण होतें तें कसे रचावें तें सांगतों. अमुक एक पदार्थ माझ्या इष्ट वस्तूचें साधन आहे; असे समजल्यानंतर मनुष्याची त्याच्याकडे प्रवृत्ति होते. पण ती संवादी व विसंवादी अशी दोन प्रकारची आहे. जी प्रवृत्ति सफल होते तिला संवादी प्रवृत्ति व जी निष्फल होते तिला विसंवादी प्रवृत्ति झणतात. जसे समोर रूपे आहे, असें एकाद्यास वाटतें व रूपे हा पदार्थ मनुष्याच्या इष्ट वस्तूचें अर्थात् सुखाचें साधन असल्यामुळें त्याच्याकडे त्याची प्रवृत्ति होते. पण त्यास त्या दुरून दिसलेल्या पदार्थाजवळ गेल्यावर जर खरोखरच रूपे मिळालें तर त्याची ती प्रवृत्ति सफल झाल्यामुळें तिला संवादी, असें झणतां येतें. पण तो पदार्थ रूपे नसून दुसराच कांहीं चमकणारा पांढरा पदार्थ आहे, असें वाटल्यास ती त्याची प्रवृत्ति निष्फल होते; हें उघड आहे. त्यामुळेंच ती प्रवृत्ति विसंवादी होय. असल्या विसंवादी प्रवृत्तीवरूनच अप्रमात्वधर्माचें अनुमान होतें; तें असें-शिंपीच्याठायीं हें रूपे असें जें ज्ञान झालें होतें तें अप्रमा होय. कारण तें विसंवादीप्रवृत्तीस उत्पन्न करणारें होतें. जें असें (झणजे विसंवादी प्रवृत्तीस उत्पन्न करणारें) नसतें तें अप्रमाही नसतें. जसे प्रमाज्ञान. या अनुमानावरून रुप्याच्या ज्ञानामध्ये अप्रमात्व हा धर्म आहे असें ठरतें. किंवा ज्याप्रमाणें प्रमात्वाच्या ज्ञानामध्ये स्वतःपणा असतो तसा प्रमात्व या धर्माच्या उत्पत्तीमध्येही स्वतःपणा असतो. ज्ञानाच्या उत्पत्तीची जी सामान्य सामग्री आहे तिच्याच योगानें उत्पन्न होणें हेंच त्या प्रमात्वाचें स्वतस्त्व होय. तसेंच अप्रमात्वाच्या ज्ञानामध्ये जसा परतः-पणा आहे तसाच तो अप्रमात्वाच्या उत्पत्तीमध्येही आहे. ज्ञानाच्या उत्पत्तीची जी सामान्य सामग्री असते तिच्याहून निराळ्या दोषामुळें उत्पन्न होणें हाच अप्रमात्वाच्या उत्पत्तीतील परतःपणा आहे.

दोषा—तुम्ही सांगतां त्याप्रमाणेंच जर प्रमेच्या उत्पत्तीमध्ये व ज्ञानामध्ये स्वतःपणा घातिला तर पूर्वी न पाहिलेल्या स्थळी “हें जक आहे” असें

ज्ञान झाल्यावर पाहणारास हें जलज्ञान प्रमा आहे कीं, अप्रमा ? असा संशय येतां कासा नये. कारण तुमच्या ह्याण्याप्रमाणें ज्ञानाचें प्रमात्व साक्षिचैतन्याच्या योगानेंच निश्चित होतें.

**समाधान**—त्या स्थळीं संशयास उत्पन्न करणारा जो दोष असतो त्याची सामग्री प्रमात्वाचें ग्रहण करणाऱ्या सामग्रीहून प्रबल असते. त्यामुळे जलज्ञानांतील प्रमात्वाचा निश्चय होत नाही. आणि ह्याणून त्या विषयी संशय येतो. पण पूर्वोक्तप्रकारें त्या स्वतोप्राह्य प्रमात्वाच्या निश्चयामुळे प्रमासंशयाची निवृत्ति होते.

आतां करणसंशयाचें व त्याच्या निवृत्तीच्या उपायाचें वर्णन करितों. 'तत्त्वमसि' इत्यादि वेदान्त वाक्य अद्वितीय ब्रह्माविषयी प्रमाण आहे कीं नाही, अशा प्रकारची वेदान्तवाक्यरूप प्रमाणाविषयी जी असंभावना आहे, तिला करणसंशय ह्याणवें. हा संशय ब्रह्मनिष्ठ गुरुच्या मुखानें वेदान्तशास्त्राचें श्रवण केलें असतां निवृत्त होतो. श्रवणाचें स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. तें शारीरक मीमांसेच्या पहिल्या अध्यायाच्या पठनानें सिद्ध होतें. येथपर्यंत प्रमाणगत संशयाचें निरूपण झालें. आतां या पुढें दुसऱ्या प्रमेयगत संशयाचें व त्याच्या निवृत्तीच्या उपायाचें निरूपण करितों.

प्रमाणांच्या योगानें उत्पन्न होणाऱ्या ज्ञानाचा जो विषय त्यास प्रमेय ह्याणतात व त्याच्याविषयी जो संशय तो प्रमेयगतसंशय होय. त्याचेही आत्मगत व अनात्मगत असे दोन भेद आहेत. आत्मभिन्न असे जे खांब, पुरुष, देरी, सर्प इत्यादि पदार्थ त्यांच्याविषयी "हा पुरुष आहे, कीं खांब" इत्यादि प्रकारें संशय आल्यास त्यास अनात्मसंशय ह्याणवें. हा साधारण धर्माच्या दर्शनानें होतो. खांब व पुरुष यांच्यामध्ये साडेतीन हात ऊंच असणें हा जो साधारण धर्म त्याच्या दर्शनानेंच "हा खांब आहे कीं पुरुष" असा संशय येतो. पण त्यांच्या असाधारण धर्माचें ज्ञान झालें असतां त्या संशयाची निवृत्ति होते. पुरुषाचे असाधारण धर्म हात, पाय, डोळे, मस्तक इत्यादि असून खांबाचे वांकडेपणा, लांकुडपणा, इत्यादि असाधारण धर्म आहेत. पुरुषास जो आपल्या आत्म्याविषयी संशय येतो तो आत्मगतसंशय होय. हा संशय वाद्यांच्या अनेक विप्रतिपत्तीमुळे येत असतो. आत्म्याच्या स्वरूपाविषयी अनेकांचीं अनेक मते आहेत व ते आपापलीं मते सिद्ध करण्याकरितां

दुसऱ्यांच्या मतांस दोष देत असतात. अशीं भिन्न भिन्न मते प्रतिपादन करणें हीच विप्रतिपत्ति होय. श्रीमद्भाष्यकारांनीं या विप्रतिपत्तीचें थोडक्यांत असें वर्णन केलें आहे. चैतन्ययुक्त असा जो हा स्थूल देह आहे तोच आत्मा होय, असें सामान्य मूढ जीव व चार्वाक समजतात. नेत्रादि इंद्रियें हाच आत्मा, असें दुसरे कित्येक मानितात. मन हाच आत्मा आहे, असें कांहीं सांगतात. क्षणिक विज्ञान हाच आत्मा आहे, असें कित्येक समजतात. शून्य झणजे कांहीं नाहीं, हाच आत्मा आहे, असें शून्यवादी बौद्ध झणतात. देह व इंद्रियें यांच्याहून भिन्न पण कर्ता, भोक्ता, संसारी जीव आत्मा आहे, असें तार्किक सिद्ध करतात. आत्मा केवळ भोक्ता आहे, कर्ता नव्हे, असें सांख्य मानितात. कर्ता व भोक्ता यांहून भिन्न असा जो सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् ईश्वर आहे तोच आत्मा आहे; असें कोणी मानितात व आत्मा उपाधीच्या संबंधानें कर्ता व भोक्ता जरी होत असला तरी तो वस्तुतः शुद्धच आहे असें कित्येक मानितात. हे सर्व वादी आपापलें मत सिद्ध करण्याकरितां अनेक युक्त्या योजितात. असो; अशाप्रकारच्या या विप्रतिपत्तींवरून मनुष्यांस आत्म्याविषयीं संशय येतो. वस्तुतः आत्मा एक व अद्वितीय असूनही उपाधीभेदांमुळे त्याचे परमात्मा व जीवात्मा असे दोन भेद होतात. “तत्त्वमसि” झणजे “तं तूं आहेस” या महावाक्यामध्ये “तें” असें जें पद आहे त्याचा अर्थ—मायोपहित ब्रह्म—असा आहे व तोच परमात्मा होय. आणि त्या महावाक्यांत “तूं” असें जें पद आहे त्याचा अर्थ—स्थूल, सूक्ष्म व कारण या तीन शरीररूपी उपाधीनें युक्त चैतन्य—असा आहे व तोच जीवात्मा होय. यांतील पहिला जो तत्—पदाचा अर्थ मायोपहित परमात्मा त्याच्याविषयीं अनेक संशय येतात. यास्तव त्याचेंच अगोदर दिग्दर्शन करितों ? सोपाधिक ब्रह्म अद्वितीय आहे कीं, सद्वितीय ? तें अद्वितीय असलें तरी आनंद या गुणानें युक्त आहे कीं, आनंदरूप आहे ? तें ज्ञानगुणयुक्त आहे कीं, ज्ञानस्वरूप आहे ? तें सत्ता या जातीनें युक्त आहे कीं, सत्तास्वरूप आहे ? तें निर्गुण आहे कीं, सगुण आहे इत्यादि. जीवात्म्याविषयींही असेच अनेक संशय येतात. झणजे जीवात्मा देहेंद्रियांहून भिन्न आहे कीं, नाहीं ? जरी भिन्न असला तरी कर्ता आहे कीं अकर्ता ? जरी अकर्ता असला तरी तो चिद्रूप आहे कीं, अचिद्रूप आहे ? व जरी चिद्रूप

असला तरी आनंदरूप आहे की नाही ? तो जरी आनंदरूप असला तरी परिणामी ह्यणजे परणाम पावणारा आहे की, अपरिणामी (कूटस्थ) आहे ? तसाच तो सत्ता या जातीने युक्त आहे की, सत्तास्वरूप आहे ? इत्यादि अनेक संशय या जीवात्म्याविषयीही येत असतात. जीव सच्चिदानंदरूप आहे, असे सिद्ध झाल्यावरही त्याचे परमात्म्याशी ऐक्य होऊ शकते की नाही ! असा वाक्यार्थाविषयीही संशय येतो. आतां मोक्षाच्या साधनाविषयी संशय कसे येतात, ते सांगतो—जीव व ब्रह्म यांचे ऐक्य जरी झाले तरी ते ज्ञान मोक्षाचे साधन आहे की नाही ? व ते जर मोक्षाचे साधन होते असेल तर कर्मासहवर्तमान ते मोक्षाचे साधन होते की, केवळ ज्ञानच मोक्षाधन आहे ? इत्यादि हे सर्व संशय आत्मगत संशय होत. तर्करूप मननाच्या योगाने यांचा नाश होतो. “ अनिष्टप्रसंजकः तर्क ” ह्यणजे जी युक्ति वाद्यास अनिष्ट असलेली गोष्ट प्राप्त करून देते तिला तर्क ह्यावे. या तर्काच्या लक्षणाचा अर्थ—व्याप्याच्या आरोपाने व्यापकाचे ग्रहण करणे, असाच होतो. व्याप्तीच्या आश्रयास व्याप्य व व्याप्तीच्या निरूपकास व्यापक ह्याणतात. जेथे जेथे धूम असतो तेथे तेथे अग्नि असतो, ही व्याप्ति होय. हिचा आश्रय धूम असून निरूपक अग्नि आहे. पर्वतावर धूम आहे असे पाहत असूनही जो प्रतिवादी तेथे अग्नि आहे, असे मानीत नसेल त्याच्या मनाचा निश्चय करविण्याकरितां असा तर्क करावा लागतो—धूम व अग्नि यांच्यामध्ये कार्यकारणभाव आहे, हे सर्वांस ठाऊक आहे. कारणावांचून कार्य असू शकत नाही, हेही सर्वप्रसिद्ध आहे. त्यामुळे या पर्वतावर जर अग्नि नसता तर त्याचे कार्य जो धूम तोही येथे नसावयास पाहिजे होता. या स्थळी धूमाचा अभाव प्रतिवाद्यास अनिष्ट आहे व त्याची सिद्धि या तर्कावरून होत असते. येथे अग्नीचा अभाव व्याप्त असून धूमाचा अभाव व्यापक आहे, व अग्नीच्या आरोपाने धूमाचे ग्रहण कर्तव्य आहे. त्यामुळे पूर्वोक्त तर्काचे लक्षण या प्रसिद्ध तर्कामध्ये संभवते. आत्मगत संशयाची निवृत्ति ज्या तर्काच्या द्वारा होते ते तर्क आतां दाखवितों.

आकाशादि प्रपंच सत्य आहे, असे जर मानिले तर “ एक व अद्वितीय ब्रह्म आहे ” असे प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतीशी विरोध येतो व त्यामुळे सद्धितीय ब्रह्मास अद्वितीय म्हणून सांगणारी ती श्रुति अप्रमाण ठरते. श्रुती

अप्रमाण ठरविणें आस्तिक वाद्यास इष्ट नाहीं. यास्तव प्रपंचास मिथ्याच मानिलें पाहिजे. आतां, ब्रह्म अद्वितीय आहे, असें मानल्यास भेदाचें प्रतिपादन करणाऱ्या श्रुतींशीं विरोध येतो. त्यामुळे अद्वैतबोधक श्रुतीचें तात्पर्य अद्वैतप्रतिपादनामध्ये नसून दुसऱ्याच अर्थी आहे, असें म्हणावें लागतें, आणि असा प्रकार असल्यामुळे प्रपंच सत्य आहे, असें म्हणण्यासही श्रुतिविरोध ही अडचण येत नाही, असें कोणी म्हणेल; पण तें बरोबर नाही. कारण जो अर्थ या अधिकारी पुरुषास इष्ट फल देण्यास कारण होतो व त्याचप्रमाणें प्रत्यक्षादिक प्रमाणांच्या योगानें ज्ञात होण्यासारखा नसतो त्या अर्थामध्येच श्रुतीचें तात्पर्य असतें; असा नियम आहे. अद्वैत हा अर्थ प्रत्यक्षादि प्रमाणांनीं ज्ञात होण्यासारखा नाही. त्याचप्रमाणें अद्वैत-ब्रह्माच्या ज्ञानानें अधिकाऱ्यास मोक्षनामक परमपुरुषार्थाची प्राप्ति होते, असें स्वतः श्रुति सांगत आहे. त्यामुळे श्रुतीचें अद्वैत-प्रतिपादनामध्येच तात्पर्य आहे, असा निश्चय होतो. द्वैतामध्ये त्याचें तात्पर्य आहे, असें झणतां येणें शक्य नाही. कारण, द्वैतरूप भेद प्रत्यक्षादि सामान्य लौकिक प्रमाणांवरूनच सिद्ध आहे, व त्याचें ज्ञान आबालवृद्धांस असल्यामुळे व त्यांस त्याच्या योगानें कोणतेंही फल मिळत असल्याचें दिसत नसल्यामुळे भेद-ज्ञान कांहीं अलौकिक फल देत असेल अशी कल्पनाही करितां येत नाही. श्रुति तर “ जो या सृष्टीत चोडासा तरी भेद पहातो त्याला संसाररूपी मोठें भय उत्पन्न होतें. म्हणजे तो संसारासारख्या मोठ्या भयामध्ये पडतो ” व “ जो या सृष्टीत नाना ही भावना ठेवितो तो जन्ममरण-परंपरेंत पडतो ” इत्यादि प्रकारें भेददृष्टि पुरुषास अनर्थ-प्राप्ति होते, असें स्पष्टपणें सांगत आहे. तसेंच “ जो अन्य देवतेची उपासना, ही देवता भिन्न आहे व मी भिन्न आहे, असें समजून चरितो तो कांहींएक जाणत नाही. पशु जसे मनुष्यांच्या उपयोगी पडतात तसा तो देवांच्या उपयोगी पडतो ” इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीं भेददर्शी पुरुषाची निंदा केली आहे. त्यामुळे श्रुतीचें तात्पर्य भेदामध्ये असणें शक्य नाही. शिवाय प्रत्यक्षसिद्ध भेदाचेंच जर श्रुति वर्णन करूं लागली तर तिच्याकडे अनुवादकत्व येऊन ती अप्रमाण ठरेल. कारण, प्रत्यक्षसिद्ध मोष्टीचें वर्णन करण्यास श्रुतीच कसास इवी ? तें काम एकाद्या चतुर कवीचें केले असतें. सावरून असें ठरलें कीं, अज्ञात व फलवान् अर्थाचें

प्रतिपादन करणारी श्रुति प्रबल आणि ज्ञात व निष्फल अर्थांचे प्रतिपादन करणारी श्रुति दुर्बल होय. व्यवहारामध्येही प्रबल दुर्बलाचा बाध करीत असतो. त्यामुळे भेदप्रतिपादक श्रुतीशीं विरोध आल्याने अद्वैत-प्रतिपादक श्रुति अन्य-अर्थ-पर आहे, असे ठरत नाही. तर अद्वैत-श्रुतीशीं विरोध आल्यामुळे भेदश्रुतीच अन्यायपर आहेत, असे ह्याणावे लागते. सारांश याप्रमाणे ब्रह्म अद्वितीय आहे, असे सिद्ध करणारा तर्क करून "ते सद्वितीय आहे कीं अद्वितीय" या संशयाची निवृत्ति होते. आतां जीव व परमात्मा यांचे ऐक्य आहे कीं, ते भिन्न आहेत; या संशयाची निवृत्ति करणारा तर्क कसा करावा तें दाखवितों. परमात्मा जर जीवाहून भिन्न असता तर तो घटादिकांप्रमाणे अनात्म आहे असे ठरले असते व त्यामुळे तो अनित्य झाला असता. कारण जीवात्म्याहून भिन्न असे जेवढे ह्याणून पदार्थ आहेत तेवढे सर्व अनात्मरूप आहेत. आतां परमात्मा मुळीं नाहीच ह्याणून ह्याणावे तर श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण इत्यादिकांमध्ये त्याचे वारंवार वर्णन केलेले आढळत असल्यामुळे व त्याची सिद्धि अनुमानरूप युक्तीवरूनही होत असल्यामुळे त्याचा स्वीकार केलाच पाहिजे. कारण आस्तिक वाद्यांकरितां श्रुति, स्मृति इत्यादि प्रमाणे अति प्रबल आहेत व त्यांच्यावरून सिद्ध होणारी गोष्ट त्यांस नाकबूल करितां येत नाही. (परमात्म्याची सिद्धि करणारी श्रुत्यादि वचनें येथे देऊं लागल्यास विस्तार फार होईल; यास्तव मी त्या भानगडीत पडत नाहीं. पण याविषयी इतके सांगून ठेवितों कीं, परमात्म्याची सिद्धि करणारी श्रुत्यादिकांचीं हजारों वचनें प्रमाण आहेत व "ईश्वरसिद्धि" या नांवाच्या पुस्तकांत त्यांतील अनेकवचनांचा उल्लेख करीन. असो;) तात्पर्य परमात्मा जीवाहून भिन्न आहे असे झटल्यास तो इतर अनात्म पदार्थांप्रमाणे अनित्य ठरतो व त्यामुळे आस्तिक वाद्यांस अनिष्ट असलेली गोष्ट प्राप्त होते. तर्क-वाद्यास अनिष्ट असलेल्या गोष्टीची प्राप्ति करणारा असतो, हें वर लक्षणांत सांगितलेच आहे व त्यामुळे या तर्कावरून जीव व परमात्मा भिन्न आहेत कीं काय या संशयाची निवृत्ति होते. श्रुति, स्मृति इत्यादि प्रबल प्रमाणांवरून परमात्म्याची सिद्धि होते, असे वर सांगितले आहे व त्यामुळे सांख्य, मीमांसक इत्यादि आस्तिक-अनीश्वर वाद्यांचे खंडन होते. आतां परमात्मा सुखरूप आहे असे दाखवून कसे सिद्ध होते तें सांगतों. उपाधिरहित परमात्मा जर आनंदरूप

नसता तर त्याची प्राप्ति हा पुरुषार्थ आहे, असें ह्मणतां आले नसतें. कारण आनंदाच्या प्राप्तीसच पुरुषार्थ ह्मणत असतात आणि परमात्म्याच्या प्राप्तीस जर पुरुषार्थरूपच न मानले तर “आत्मलाभाहून श्रेष्ठ असें कांहीं नाहीं; पुरुषाहून श्रेष्ठ असें कांहीं नाहीं; तीच परम सीमा आहे.” इत्यादि श्रुतीशीं विरोध येणें, हें सर्व आस्तिकांस अनिष्ट आहे. यास्तव परमात्म्यास आनंदरूपच मानिलें पाहिजे. अशाप्रकारच्या तर्कांनीं परमात्मा आनंदरूप आहे कीं नाहीं या संशयाची निवृत्ति होते. परमात्मा चैतन्यरूप आहे हीं गोष्ट कोणत्या तर्कावरून सिद्ध होते तें सांगतां. तो जर चैतन्यरूप नसता तर तो घटादि पदार्थांप्रमाणें जड आहे, असें ठरतें व त्यामुळे तो सूर्यचन्द्रादिकांसह सर्व जमाचा प्रकाशक आहे, असें मुळांच ह्मणतां आले नसतें. आतां—तो जगाचा प्रकाशकच नव्हे—ह्मणून ह्मणाल तर “ त्याच्या प्रकाशानें हें सर्व प्रकाशमान होतें; तें निर्मल तेजच चंद्र-सूर्यादि सर्व ज्योतींची ज्योति आहे.” इत्यादि अर्थाच्या श्रुतीशीं विरोध येईल व तो तर इष्ट नाहीं. तस्मात् आत्म्यास चैतन्यरूपच मानिलें पाहिजे. या तर्काच्या योगानें “आत्मा चैतन्यरूप आहे कीं नाहीं;” या संशयाची निवृत्ति होते. परमात्मा सगुण आहे कीं निर्गुण, असा संशय आला असतां—जर तो निर्गुण नसता ह्मणजे सगुण असता तर “ तो स्थूलही नव्हे, सूक्ष्मही नव्हे; दीर्घही नव्हे व न्द्वस्वही नव्हे ” इत्यादि सर्व विशेषांचा निषेध करणाऱ्या श्रुतीशीं विरोध आला असता व त्यामुळे त्या अप्रमाण ठरत्या. पण तें अनिष्ट आहे. यास्तव परमात्म्यास निर्गुणच मानिलें पाहिजे, -इत्यादि तर्कांनीं त्याची निवृत्ति करावी.

आतां जीवविषयक संशयांची निवृत्ति कशी होते तें सांगितलें पाहिजे. त्वंपदाचा अर्थ असा जो आत्मा तो आनंदरूप आहे कीं नाहीं ? असा संशय आला असतां तो जर आनंदरूप नसता तर कोणताही जीव स्वार्थाकरितां प्रवृत्त झाला नसता. पण सर्व प्राण्यांची प्रवृत्ति स्वार्थाकरितां होत असते, असें आढळतें. शिवाय याज्ञवल्क्यमुनींनीं आपल्या मैत्रेयीनामक सूत्रास “अग्ने मैत्रेयि, पतीच्या सुखाकरितां स्त्रीस पति प्रिय होत नसतो तर तो तिला आपल्या सुखाकरितां प्रिय होत असतो.” इत्यादि अनेक प्रकारें, प्राण्यांस सर्व पदार्थ स्वतःच्या सुखाकरितां प्रिय होत असतात, असें सांगितलें आहे. त्यावरून आत्मा सुखरूप आहे, असें ठरतें. त्यावाचून या स्वार्थ

प्रवृत्तीची व्यवस्था लागत नाही. आत्मा स्वतः आनंदरूप असल्यामुळे त्याच्याकरिता इतर पदार्थांची आवश्यकता वाटते व तो जर तसा नसता तर दुसरा जो कोणी आनंदरूप असता त्याच्याकरिता त्यांची प्रवृत्ति झाली असती. (कारण सर्व प्रयास आनंदाकरिता आहेत. असा याचा भावार्थ.) अशा प्रकारच्या तर्कावरून आत्मा आनंदरूप आहे की नाही या संशयाची निवृत्ति होते. आत्मा चैतन्यरूप आहे की नाही असा संशय आला असता—तो जर चैतन्यरूप नसता तर दुसऱ्या पदार्थांप्रमाणे जड व सावयव होता व त्यामुळे तो अनात्मा आहे, असे ठरते. कारण जो जो पदार्थ जड व सावयव असतो तो तो आत्मा नसतो, असे आपण पहातो. आत्म्यास अनात्मा समजणे किंवा तो तसा आहे, असे युक्तीने सिद्ध होणे; हे अनिष्ट आहे. शिवाय तो चैतन्यरूप नाही, असे ह्मटल्यास—“हा स्वयंप्रकाश आत्म्या हृदयामध्ये असतो. हा पुरुष स्वयंप्रकाश आहे. ज्याप्रमाणे आदित्यगत तेज संपूर्ण जगास प्रकाशित करिते त्याप्रमाणे क्षेत्री संपूर्ण क्षेत्रास प्रकाशित करितो.” इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांशी विरोध येतो व असे होणेंही अनिष्ट आहे. तस्मात् आत्मा चैतन्यरूप आहे, असेच मानिले पाहिजे.—या तर्कावरून त्या संशयाची निवृत्ति होते. जीवात्मा कर्ता आहे की अकर्ता, या संशयाची निवृत्ति—तो जर कर्ता असता तर तो विकारी ह्यणजे परिणामी व त्यामुळेच अनित्य आहे, असे ठरते व तो अनित्य आहे, असे मानिल्यास “आत्मा अविनाशी आहे” “देही नित्य अवध्य आहे” इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनांशी विरोध येतो. तस्मात् त्यास अकर्ताच मानिले पाहिजे.—अशा प्रकारच्या तर्कांने होते. आतां केवल ज्ञान मोक्षार्थ साधन आहे की कर्ममिश्रित—कर्मसमुच्चित—ज्ञान मोक्षाचे साधन आहे, असा संशय आला असता, त्याची निवृत्ति कशी होते ते सांगतो. कर्ममिश्रित ज्ञान मोक्षाचे साधन आहे, असे जर मानिले तर स्वर्गादिकांप्रमाणे मोक्षही कर्मजन्य व त्यामुळेच अनित्य आहे, असे होईल. मोक्ष अनित्य आहे, असे ठरल्यास मुक्त झालेले पुरुषही पुनरपि संसारामध्ये येतील व तसे झाल्यास “तो पुनरपि संसारचक्रांत पडत नाही;” “जेथे गेलेले पुरुष पुनरपि परत येत नाहीत, ते माझे परम धाम आहे” इत्यादि श्रुतिस्मृतींशी विरोध येईल. त्याचप्रमाणे केवल ज्ञानाच्या योगानेच मोक्षप्राप्ति होते असे सांगणाऱ्या श्रुतीही मिथ्या ठरतील. सविज्ञ



अज्ञा प्रकारची अनिष्ट प्राप्ति होत असल्यामुळे कर्ममिश्रित ज्ञान मोक्षाचे साधन आहे, असें ह्मणतां येत नाही. तर “मी ब्रह्म” असें अभेद ज्ञानच मोक्षाचे साधन आहे. असो; अज्ञा प्रकारच्या तर्कांच्या योगानें आत्म्या-विषयींच्या सर्व संशयांचें निरसन होतें. या तर्कांसच मनन ह्मणतात. हें शारीरकाच्या दुसऱ्या अध्यायाच्या अध्ययनानें सिद्ध होतें.

अयथार्थ अनुभव संशय व निश्चय असा दोन प्रकारचा आहे; असें वर सांगितलें व खांतील संशयाचे येथवर निरूपण केलें; आतां निश्चयाचें निरूपण करितों. “संशयविरोधि ज्ञानं निश्चयः” पूर्वोक्त संशयाच्या विरुद्ध जें ज्ञान असतें त्यास निश्चय ह्मणतात. आपणांस ज्याच्याविषयीं निश्चय असतो त्याच्याच विषयीं संशय कधीं येत नाही. त्यावरूनही संशय व निश्चय एकमेकांच्या विरुद्ध आहेत, असें ठरतें. पण हा निश्चयही यथार्थ व अयथार्थ असा दोन प्रकारचा आहे. “अविसंवादि ज्ञानं यथार्थनिश्चयः” अविसंवादि ज्ञानासच यथार्थ निश्चय ह्मणतात. अविसंवादी ह्मणजे सफल अर्थात् ज्या ज्ञानाच्या योगानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषास ज्ञानाच्या विषयरूप फलाची प्राप्ति होते, तें अविसंवादी ज्ञान व यथार्थ निश्चय होय. या यथार्थ निश्चयासच दुसऱ्या परिच्छेदांत प्रमा व या तिसऱ्या परिच्छेदांत यथार्थ स्मृति, असें ह्मटलें आहे. सारांश यथार्थ अनुभव व यथार्थ स्मृति यांसच यथार्थ निश्चय ह्मणतात. “विसंवादिज्ञानं अयथार्थनिश्चयः” विसंवादी ज्ञानास अयथार्थ निश्चय ह्मणतात. विसंवादी ह्मणजे फलरहित. ज्या वस्तूच्या ज्ञानानें प्रवृत्त झालेल्या पुरुषास ज्ञानविषयीभूत वस्तूची प्राप्ति होत नाही तें विसंवादि ज्ञान किंवा अयथार्थ निश्चय होय. हा अयथार्थ निश्चय-तर्क व विपर्यय असा दोन प्रकारचा आहे. तर्काचें लक्षण व उदाहरणें पुढील वर दिलीं आहेत. अग्नि व धूम या दोन्ही पदार्थांनीं युक्त असलेल्या पर्वतावर जर अग्नि नसता तर धूमही नसावयास पाहिजे होता, असा अग्नीच्या व धूमाच्या अभावास विषय करणारा तर्क अयथार्थ आहे, हें उचबड होय.

“आतां विपर्ययाचें वर्णन करितों—“मिथ्याज्ञानं विपर्ययः।” मिथ्याज्ञानास विपर्यय ह्मणतात. शिपीच्या ठायीं “हें रूप” असें व रज्जूच्या ठायीं “हा सर्प” असें ज्ञान झाल्यास तें मिथ्या असल्यामुळे विपर्ययरूप होय. पण याविषयीं अशी एक शंका येते की-अज्ञा प्रकारच्या ज्ञानामध्ये

मिथ्यापणा कसा असतो किंवा मिथ्यात्व कशास झणतात ? बाध्यत्वास मिथ्यात्व झणतात की, निर्विषयत्वास मिथ्यात्व झणतात ? कोणतेंही ज्ञान आपल्या स्वरूपानें बाधित होत नाही, असा अनुभव आहे. त्यामुळें आमक ज्ञानांतील मिथ्यात्व झणजे बाध्यत्व असें झणतां येणार नाही. तसेंच कोणतेंही ज्ञान निर्विषय नसतें. झणजे प्रत्येक ज्ञानास विषय असतोच. तेव्हां तें निर्विषय असतें असेंही झणतां येत नाही. ही शंका बरोबर नाही. कारण “अतस्मिस्तद्बुद्धिः मिथ्याज्ञानं” एकाद्या पदार्थानें युक्त नसलेल्या पदार्थांमध्ये त्या पदार्थाची बुद्धि होणें हेंच मिथ्याज्ञान होय. जसे-“रुपे या पदार्थानें युक्त नसलेल्या शिपीमध्ये ‘हें रूपे’ अशी त्याची बुद्धि होणें हें मिथ्याज्ञान होय. ज्ञानाचा स्वरूपतः बाध होत नाही, हें तुमचें झणणें खरें आहे; पण त्याच्या विषयाचा बाध झाला असतां तो ज्ञानाचाच बाध आहे, असें समजतात. त्यामुळें बाध्यत्व हाच मिथ्याज्ञानांतील मिथ्यापणा होय. असो; हा विपर्ययरूप भ्रम निरुपाधिक व सोपाधिक असा दोन प्रकारचा आहे. जो भ्रम अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें निवृत्त होतो तो निरुपाधिक व अधिष्ठानाच्या ज्ञानानेंही ज्याची निवृत्ति होत नाही तो सोपाधिक भ्रम होय. निरुपाधिक भ्रमाचे बाह्य व आंतर असे दोन प्रकार आहेत. शिंप, दोरी इत्यादि बाह्य पदार्थांचे ठायीं “हें रूपे” “हा सर्प” इत्यादि प्रकारचा जो भ्रम होतो तो बाह्य निरुपाधिक भ्रम; व “मी अज्ञानी आहे; मी ब्रह्मास जाणत नाही.” इत्यादि प्रकारचा जो भ्रम आहे तो आंतर निरुपाधिक भ्रम होय. कारण शिंप, रज्जु इत्यादि बाह्य अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें “हें रूपे; हा सर्प” इत्यादि भ्रमज्ञानाची निवृत्ति होते व आत्मरूप आंतर अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें “मी अज्ञानी आहे” इत्यादि ज्ञानाची निवृत्ति होते; आणि त्यामुळें त्याच्या ठायीं पूर्वोक्त निरुपाधिक भ्रम-ज्ञानाचें लक्षण संभवतें. दुसऱ्या सोपाधिक भ्रम-ज्ञानाचेही बाह्य व आंतर असे दोन प्रकार आहेत. लाल रंगानें रहित असलेल्या स्फटिकामध्ये, लाल जासवंदीच्या फुलाचें सांनिध्य झालें असतां, लाली दिसते व “हा स्फटिक लाल आहे” असा भ्रम होतो. या भ्रमास बाह्य सोपाधिक भ्रम झणतावे. कारण स्फटिक पांढरा आहे; लाल नाही; असें अधिष्ठानाचें जरी ज्ञान झालें तरी जासवंदीचें फूल त्याच्याजवळ असे पर्यंत त्याची लाली नाहीशी होत नाही.

च फूल आणि स्फटिक बाह्य पदार्थ आहेत. यास्तव असल्या भ्रमज्ञानास बाह्य-सोपाधिक भ्रमज्ञान ह्मणावें. त्याचप्रमाणें तत्त्ववेत्त्या पुरुषास आकाशादि बाह्यप्रपंचाचा अनुभव येत असतो व तोही बाह्य सोपाधिक भ्रम होय. पण-स्फटिक लाल आहे, या भ्रमामध्ये जासवंदीचें फूल ही उपाधि जशी विद्यमान असलेली दिसते तशी प्रपंचभ्रमामध्ये कोणतीही उपाधि विद्यमान आहे, असें दिसत नाही. त्यामुळे “स्फटिक लाल आहे” या भ्रमज्ञानास सोपाधिकत्व जसें संभवतें तसें तत्त्वज्ञान्यास बाह्यप्रपंचाचा जो भ्रामक अनुभव येत असतो त्यास सोपाधिकत्व संभवत नाही.-असें कदाचित् कोणास वाटेल ह्मणून त्याची उपाधि कोणती आहे, तें सांगितलें पाहिजे. तत्त्वज्ञानी पुरुषास प्रपंचाचा जो भ्रामक अनुभव येत असतो त्यामध्ये प्रारब्धकर्मसह विक्षेप-शक्तियुक्त अज्ञान हीच उपाधि असते. कारण “मी ब्रह्म आहे” अशा रीतीनें अधिष्ठान-ब्रह्माचें ज्ञान झालें असतां आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति जरी होत असली तरी विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञानाच्या योगानें प्रारब्ध कर्म क्षीण झोईतों तत्त्ववेत्त्या पुरुषास आकाशादि प्रपंचाचा साक्षात्कार होतो. त्यामुळे “स्फटिक लाल आहे” या भ्रमाप्रमाणें प्रपंचभ्रमही सोपाधिकच होय. “मी कर्ता आहे; मी भोक्ता आहे” इत्यादि प्रकारची जी प्रतीति येत असते तोच आंतर सोपाधिक भ्रम होय. या भ्रमांत बुद्धि हीच आंतर-उपाधि आहे. कारण आत्मा वस्तुतः असंग व निर्विकार आहे. तेव्हां त्याच्या ठायीं कर्तृत्व भोक्तृत्व इत्यादि धर्म स्वभावतः असू शकत नाहीत. यास्तव वस्तुतः बुद्धीच्या ठायीं असणारे ते धर्म अविवेकानें आत्म्याच्या ठायीं आरोपिले जातात. आणि खरा प्रकार असा असल्यामुळे “मी कर्ता, मी भोक्ता” इत्यादि प्रतीति सोपाधिक विपर्ययरूप आहे, असें निःसंशय ठरतें. त्याचप्रमाणें स्वप्नामध्ये जे अनेक पदार्थ दिसतात तेही भ्रमरूप असल्यामुळे त्यांचें ज्ञानही सोपाधिक आंतर-भ्रमच होय. त्यास स्मृतिज्ञान असें ह्मणतां येत नाही. कारण तें स्मरणरूप जर असतें तर “तो रथ” अशी प्रतीति आली असती. पण तसें होत नाही. तर “हा रथ” अशी प्रत्यक्ष प्रतीति स्वप्नामध्ये येते. प्रतीचा विषय प्रत्यक्ष नसतो हें आबालवृद्धांस ठाऊक आहे. नैयायिक स्वप्न हें अर्थार्थ स्मरण आहे-असें मानीत असतात. पण तें त्यांचें मानणें बुद्धि-असंग व त्यामुळेच असंगत आहे. आतां या भ्रामकाच्या ह्मणण्यावर नैयायिकां-

कडून कदाचित् अशी शंका घेण्यांत येईल कीं—स्वप्नज्ञानास स्मृतिरूप न मानिल्यास ह्याजें तें अनुभवरूप आहे, असें मानिल्यास स्वप्नांतील पदार्थ त्या अवस्थेंत उत्पन्न होतात, असेंही मानावें लागेल. पण त्यांची उत्पत्ति तेथें होऊं शकत नाहीं. कारण जाग्रत-अवस्थेमध्ये रथादि पदार्थांची उत्पत्ति होण्यास जेवढा काल व जेवढें स्थल लागतें तेवढा काल व स्थल स्वप्नामध्ये असत नाहीं. तसेंच स्वप्नामध्ये भासणाऱ्या पदार्थांच्या उत्पत्तीची जी योग्य सामग्री तीही तेथें नसते. कारण सामग्रीवाचून कोणत्याही कार्याची उत्पत्ति होणें शक्य नाहीं. तस्मात् स्वप्नामध्ये भासणारे पदार्थ नवीन उत्पन्न होतात असें ह्याणतां येत नसल्यामुळे स्वप्नांतील ज्ञान स्मृतिरूप आहे, असेंच ह्याणावें लागतें. आतां ' तो रथ ' असें ज्ञान होण्याच्या ऐवजी ' हा रथ ' असें जें ज्ञान होत असतें तें निद्रारूपी दोषामुळे होय. व ह्याणूनच तें भ्रमज्ञान आहे, असें आह्मां ह्याणतो.

या पूर्व पक्षाचें समाधान असें—बाजारांमध्ये असलेल्या व्यावहारिक रुप्याच्या उत्पत्तीची जी सामग्री असते तीच प्रातिभासिक रुप्याच्या उत्पत्तीचीही असते, असें नाहीं. तर प्रातिभासिक रुप्याची सामग्री व्यावहारिक रुप्याच्या सामग्रीहून नियमानें विलक्षण असते. त्याच न्यायाचें जाग्रत-अवस्थेंतील रथादि विषयांच्या उत्पत्तीची जी सामग्री असते तिच्याहून भिन्न सामग्री स्वप्नांतील रथादि विषयांच्या उत्पत्तीस कारण होते. ती कशी ह्याणून ह्याणाल तर सांगतो—जाग्रत अवस्थेंत सुखदुःखादि भोग देणारी जी पुण्यपापें असतात त्यांचा क्षय झाला असतां; स्वप्नांतील सुखदुःखादि भोग देणारी पुण्यपापरूप कर्म उद्भवली असतां व चक्षुरादिक ह्याणजे नेत्रादिक इंद्रियांचा लय झाला असतां; जाग्रत-अवस्थेंतील रथादि विषयांचे संस्काररूप वासना व इंद्रियांची संस्काररूप वासना यांच्या आश्रयभूत व निद्रारूपी दोषयुक्त असें जें अंतःकरण तेंच स्वप्नामध्ये विषयाकार व इंद्रियाकार परिणामास प्राप्त होते. ( ह्याणजे विषयवासना व इंद्रियवासना यांचा आश्रय असें जें अंतःकरण तेंच निद्रा या दोषानें युक्त झालें असतां जाग्रत अवस्थेंत पाहिलेल्या विषयांच्या आकाराचें व त्या विषयांस पाहणाऱ्या इंद्रियांच्या आकाराचें होतें.) रथादि विषयांचे ग्रहण करणारी जी वृत्ति तीही तेंच होतें. सारांश जाग्रतीत जसे विषय, इंद्रिये, अंतःकरण इत्यादि

पदार्थ अवश्य असतात तसे ते स्वप्रामध्ये अवश्य नसतात. ह्यणजेच जाग्रतींतील पदार्थांच्या सामग्रीहून स्वाप्रिक पदार्थांची सामग्री भिन्न आहे. आतां जाग्रत्-अवस्थेप्रमाणें स्वप्रामध्येही प्रमाता, प्रमाण व प्रमेय यांचा व्यवहार होत असल्यामुळे त्यांतील पदार्थांस प्रातिभासिक ह्यणतां येत नाही, ह्यणून ह्यणाल; तर तें बरोबर नाही. कारण जाग्रत्-अवस्थेतील पदार्थ, भूतांचीं कार्ये असल्यामुळे, दीर्घ कालपर्यंत रहाणारे असतात व स्वप्रांतील पदार्थ वासनाविशिष्ट अंतःकरणाने परिणाम असल्यामुळे वासनामय आहेत. आणि असा प्रकार असल्यामुळेच ते अल्पकालपर्यंत रहातात. अर्थात् स्वाप्र पदार्थ जाग्रत्-पदार्थांहून विलक्षण आहेत व त्यामुळेच ते प्रातिभासिक होत. शिपीच्या ठायीं रुप्याचें ज्ञान जसें दोषांमुळे होतें तसेंच स्वप्रांतील पदार्थांचें ज्ञानही निद्रारूपी दोषांमुळे होत असतें. तेव्हां तें भ्रामक आहे ही गोष्टही निर्विवाद आहे. आतां कोणी ह्यणेल कीं, जाग्रतींत सूर्यादि ज्योतींच्या प्रकाशासह नेत्रादि इंद्रियें विद्यमान असतात व त्यामुळे तीं रूपादि विषयांचें ग्रहण करितात. पण स्वप्रामध्ये इन्द्रियादिकांचा अभाव असतो. तेव्हां रूपादि विषयांचा तथे अनुभव कसा येणार ? पण या प्रश्नाचें उत्तर असें आहे कीं, स्वप्रामध्ये वासनाविशिष्ट अंतःकरण विषय, इन्द्रिये इत्यादिरूपानें परिणाम पावतें, हें वर सांगितलेंच आहे. त्या अंतःकरणरूपी उपाधीनें युक्त असलेले साक्षिचैतन्य स्वप्रांतील पदार्थांस प्रकाशित करितें व तें साक्षिचैतन्य स्वयंप्रकाश असल्यामुळे एका दिव्याच्या ज्योतीस पहावयास दुसऱ्या ज्योतीची जशी आवश्यकता नसते तशी या साक्षीच्या ज्ञानासही दुसऱ्या ज्योतीची आवश्यकता नसते. पण यावर कोणी ह्यणेल कीं, स्वप्रांतील साक्षीचा स्वप्रकाशपणा जाणतां येण्यासारखा नाही. कारण अनेक श्रुति व स्मृति आत्मा सर्व जगान्चा प्रकाशक आहे व त्यास सूर्य, चंद्र, तारा इत्यादिकांतील कोणीही प्रकाशित करीत नाही, असें सांगत असल्यामुळे इतरांस प्रकाशित करणें व स्वतः दुसऱ्या कोणाकडून प्रकाशित न होणें हाच त्याचा स्वप्रकाशपणा आहे, असें ठरतें व त्यावरून त्याचें स्वयंप्रकाशत्व जाग्रतींत अनुभववास येतें. पण तसेंच तें स्वप्रामध्ये सुविज्ञेय आहे, असें म्हणवत नाही. या शिष्यांचे समाधान असें—विवेकी पुरुषास जाग्रत्-अवस्थेतील

आत्म्याचा स्वयंप्रकाशपणा सहज कळण्यासारखा आहे हें जरी खरें आहे, तरी अविवेकी पुरुषास तो सहज कळत नाही. कारण, जाग्रतीमध्ये सूर्य किंवा चंद्र किंवा अग्नि किंवा वाणी यांच्या सहायानें चैतन्यरूप आत्म्याचा, पदार्थास प्रकाशित करणें, हा व्यवहार चालत असल्यामुळें अविवेक्यांस साक्षी स्वयंप्रकाश आहे, असें कळत नाही. पण स्वप्नामध्ये जे पदार्थ प्रकाशित होतात त्यांचा प्रकाशक कोण ? असा विचार पडला असता सूर्यादि व्यावहारिक ज्योतींचा त्या वेळीं लय झालेला असल्यामुळें, व पदार्थांचा व्यवहार ज्योतीवांचून होणें शक्य नसल्यामुळें, हा साक्षीच त्यांचा प्रकाशक आहे, असा निर्णय सामान्य मनुष्यासही करितां येतो. कारण या साक्षीवाचून स्वप्नामध्ये दुसरा कोणी प्रकाशक पदार्थच रहात नाही. स्वप्नामध्ये अंतःकरण असतें हें खरें, पण तें स्वतः विषयाकार झालेले असल्यामुळें त्याला आपलाच प्रकाश करण्याचें सामर्थ्य नसतें. स्वप्नांत अंतःकरणाप्रमाणें अज्ञानही असतें; पण तें स्वतः तमोरूप असल्यामुळें प्रकाशाच्या विरोधी न त्यामुळेंच पदार्थांचा प्रकाश करण्यास असमर्थ असतें. तात्पर्य जाग्रतीपेक्षा स्वप्नामध्येच साक्षी स्वयंप्रकाश आहे, हें सहज व सर्वांस समजण्यासारखें आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळेंच बृहदारण्यकामध्ये “या स्वप्न-अवस्थेमध्ये आत्मा स्वयंप्रकाश होतो” असें झटले आहे. साक्षीचें लक्षण दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितले आहे. यास्तव तें येथें पुनः सांगत नाही. स्वयंप्रकाशत्वाचें मात्र येथें सांगतां. “चैतन्याविषयत्वं स्वप्रकाशत्वं” इंद्रियजन्य वृत्तीमध्ये प्रतिबिंबित झालेले जें चैतन्य त्यास फलचैतन्य असें झणतात. या फलचैतन्याचा विषय न होणें यासच स्वयंप्रकाश झणावें. साक्षीचैतन्य फलचैतन्याचा विषय होत नाही व त्यामुळें तें स्वयंप्रकाश आहे. किंवा “अवेद्यत्वे सति अपरोक्षव्यवहारयोग्यत्वं” असें स्वप्रकाशत्वाचें लक्षण करावें. याचा सारार्थ असा—जे फलचैतन्याचा विषय होत नसूनही अपरोक्ष व्यवहारास योग्य असतें तें स्वयंप्रकाश होय. येथें अपरोक्ष व्यवहार या शब्दांचा अर्थ—प्रमाणजन्य वृत्ति—असा समजावा. अशा प्रकारच्या अपरोक्ष व्यवहारास योग्य असे जे घटादि पदार्थ आहेत त्यांच्या स्वरूपाचा लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये म्हणून “अवेद्यत्वे सति” असें लक्षणांत झणून ठेविले आहे. घटादि पदार्थ वेद्य आहेत. म्हणजे फलचैतन्याचे ते विषय

होतात. धर्म व अधर्म अवेद्य आहेत, यास्तव त्यांच्या ठायीं या लक्षणाची अतिव्याप्ति होऊं नये ह्याणून “ अपरोक्ष-व्यवहारयोग्य ” असें लक्षणांत ह्याटलें आहे. धर्म व अधर्म अपरोक्ष व्यवहरांच्या योग्य नसल्यामुळें स्वयंप्रकाशत्वाच्या लक्षणाची अतिव्याप्ति होत नाही. आतां स्वप्रांतील पदार्थ साक्षिभास्य आहेत, असें जरी ह्याटलें तरी त्यांतील पदार्थ नवीन उत्पन्न होतात याविषयी काय प्रमाण आहे ? ह्याणून ह्याणाल तर सांगतो. बृहदारण्यकामध्ये— स्वप्रांत रथ नसतात, मार्ग नसतो किंवा कांहीं नसतें. पण पुरुष रथ, घोडे, मार्ग इत्यादि सर्वास उत्पन्न करितो.—अशा अर्थाची श्रुति आहे व ती स्वप्रा-मध्ये जाग्रतीतील रथादिकांचा अभाव असतो व ते तेथे नवीन उत्पन्न होतात असें सांगते. स्वप्रांमध्ये नवीन उत्पन्न होणारे ते रथादिक पदार्थ प्रातिभासिक असतात हें वर सांगितलेंच आहे. असो; याप्रमाणें स्वाप्रिक पदार्थांस विषय करणारे ज्ञान अनुभव आहे, स्मृति नव्हे.

**शंका**—पण तुमच्या या सांगण्यावरून आमचें अजून समाधान होत नाही. कारण स्वप्नज्ञानास अनुभवरूप जर मानिलें तर त्याच्या रथादि विषयांची जाग्रतीमध्येही अनुवृत्ति व्हावयास पाहिजे. कारण जे पदार्थ ज्या अधिष्ठानामध्ये कल्पित असतात त्या अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें त्यांची निवृत्ति होते, असा अनुभव आहे, स्वप्रांतील पदार्थ ब्रह्मचैतन्यामध्ये कल्पित आहेत. यास्तव त्या ब्रह्मचैतन्याचा साक्षात्कार झाला असतांच स्वाप्रिक पदार्थांची निवृत्ति होणें शक्य आहे. पण सामान्य पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार झालेला नसतो. यास्तव स्वप्रांत पाहिलेल्या पदार्थांची जाग्रतीत अनुवृत्ति व्हावयास पाहिजे. पण तसें होत नाही. यास्तव स्वप्न-ज्ञानास अनुभव ज्ञान न समजतां स्मृतिज्ञान समजणेंच युक्त होय.

**समाधान**—कार्याचा नाश दोन प्रकारचा आहे. एक बाध व दुसरा लय. अधिष्ठानाच्या वास्तविक स्वरूपाचा साक्षात्कार झाला असतां कार्याचा नष्टादान करणासह जो नाश होतो त्यास बाध म्हणतात व कार्याचा उपादान कारण विद्यमान असतांनाच कार्याचा जो केवळ तिरोभाव होतो त्यास लय म्हणतात. स्वप्रांतील पदार्थ अंतःकरण व अज्ञान यांच्या द्वारा अज्ञान चैतन्याचे ठायीं आरोपित केलेले असतात. पण त्या अज्ञान चैतन्याचा साक्षात्कार सामान्य पुरुषास जाग्रतीत होत नाही. तेव्हां शिंपीकर

भासणाऱ्या रुप्याप्रमाणें स्वप्नांतील पदार्थांचा बाध होतो, असें ह्मणतां येत नाही. वर सांगितल्याप्रमाणें स्वप्न हा सोपाधिक भ्रम आहे ही गोष्ट तर सिद्ध आहे. यास्तव जासवंदीचें फूल ही उपाधि निवृत्त झाली असतां ह्मणजे तें फूल स्फटिकापासून दूर केलें असतां स्फटिक लाल आहे या भ्रमाची जशी निवृत्ति होते त्याप्रमाणें उपाधि निवृत्त झाली असतां स्वप्नपदार्थांचीही निवृत्ति होळें शकते आणि त्यामुळें जाग्रत—अवस्थेंत स्वाप्न पदार्थांची अनुवृत्ति संभवत नाही. जाग्रत—संस्कार, स्वप्नांत भोग देणारीं कर्मे व निद्रा—दोष यांनीं युक्त असलेलें अंतःकरणच स्वप्नाची उपाधि आहे. त्या उपाधीची निवृत्ति झाली असतां स्वाप्निक पदार्थांचीही निवृत्ति होते. जाग्रत्कार्त्वींही तें अंतःकरण स्वरूपतः विद्यमान आहे हें खरें; पण तें त्यावेळीं स्वप्नभोगप्रद कर्म व निद्रा यांनीं युक्त नाही; हें लक्षांत ठेविलें पाहिजे. जो पदार्थ आपल्यामध्ये असलेला धर्म आपल्याशीं संबंध ठेवणाऱ्या दुसऱ्या पदार्थांचे ठायीं आरोपित करितो त्यास उपाधि ह्मणावे. जसे जासवंदीचें फूल आपल्यामध्ये असलेली लाली स्वसंबद्ध स्फटिकामध्ये आरोपित करितें व त्यामुळें तें फूल त्याची उपाधि होय. अंतःकरण कर्तृत्व, भोक्तृत्व इत्यादि धर्मांस आपल्या संबंधी आत्म्याचे ठायीं आरोपित करितें. यास्तव तेंही आत्म्याची उपाधि आहे. सारांश याप्रमाणें स्वप्नज्ञानास सोपाधिक भ्रम असें ह्मणतां येतें व त्यामुळें तें अनुभवरूप आहे.

याविषयीं कित्येक ग्रंथकार असें ह्मणतात कीं स्वरूप अध्यास हा सोपाधिक भ्रम नव्हे; तर शिपीच्या ठायीं भासणाऱ्या रुप्याप्रमाणें निरुपाधिक भ्रम आहे. पण या त्यांच्या ह्मणण्यावरही वादी अशी शंका घेतो कीं, स्वप्न-ध्यासास निरुपाधिक भ्रम मानिल्यास स्वप्नांतील पदार्थांची जाग्रतीत अनुवृत्ति होते, असेंही मानावें लागेल. कारण निरुपाधिक भ्रमज्ञानाची अधिष्ठानाच्या ज्ञानानें निवृत्ति होते, असा नियम आहे. स्वप्नभ्रमाचें अधिष्ठान ब्रह्मचैतन्य आहे. त्याचा साक्षात्कार सामान्य मनुष्यांस जाग्रतीत होत नाही. तेव्हां स्वाप्नपदार्थांची अनुवृत्ति जाग्रतीतही व्हावयास पाहिजे. ह्मणजे अधिष्ठानाचें ज्ञान होईतों त्यांची निवृत्ति होणें शक्य नसल्यामुळें ब्रह्मचैतन्यरूप अधिष्ठानाचें ज्ञान जेथें नाही अशा जाग्रतीतही त्याचा अनुभव यावयास पाहिजे. या शक्यें समाधान ते असें करितात—रुप्याच्या भ्रमाचें अधि-



ज्ञान जी श्रुक्ति ( शिप ) तिचा साक्षात्कार न झाल्यामुळे रुप्याच्या भ्रमाचें उपादानकारण जें अज्ञान तें विद्यमान असतांनाही दंड, कागद, लेखणी, पुस्तक इत्यादि अन्य पदार्थांच्या ज्ञानानें त्या रुप्याच्या भ्रमाची विस्मरणरूप निवृत्ति होते, असें आपण पहातो. तस्मात् स्वप्न निरुपाधिक भ्रम आहे, असें जरी मानिलें तरी त्यांतील पदार्थांची अनुवृत्ति जाग्रतींत झालीच पाहिजे, असें ह्मणतां येत नाहीं. पण स्वप्न निरुपाधिक भ्रम आहे, असें मानिल्यास आणखीं एक शंका येते. ती अशी—ब्रह्मवेत्त्यास स्वाप्नपदार्थांचें अधिष्ठान जें ब्रह्म त्याचा साक्षात्कार झालेला असल्यामुळें त्यास स्वप्न भ्रम होतां कामा नये. या शंकेचें समाधान असें—ब्रह्मवेत्त्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झालेला असतो व त्यामुळें त्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते, हें खरें. पण त्याच्या प्रारब्धकर्मांचा नाश होईतो अज्ञानाचें कार्य असें जें अंतःकरण तें रहात असल्यामुळें व पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें तेंच स्वप्नभ्रमाचें साक्षात् उपादान कारण असल्यामुळें प्रारब्धाचा क्षय होईतो त्या ब्रह्मवेत्त्यासही स्वप्नभ्रम होऊं शकतो. आतां ब्रह्मसाक्षात्काराच्या योगानें अज्ञाननिवृत्ति झाल्यामुळें त्यास स्वप्नभ्रम होतां कामां नये ह्मणून जर ह्मणाल तर जाग्रतींतही त्यास शब्दादि विषयांचा अनुभव होत नाहीं, किंवा होणार नाहीं, असें ह्मणावें लागेल. पण तें अनिष्ट व अनुभवाच्या विरुद्ध आहे. तस्मात् तत्त्ववेत्त्या पुरुषासही स्वप्नभ्रम होतो, असें मानिलें पाहिजे. आतां एवढें मात्र खरें कीं, तो तत्त्ववेत्ता पुरुष अज्ञाना पुरुषाप्रमाणें कोणताच व्यवहार आपल्या ठिकाणीं मानीत नाहीं. असो; हा भ्रमरूप विपर्यय अंतःकरणाच्या वृत्तिरूप व अविद्येच्या वृत्तिरूप असा दोन प्रकारचा आहे. स्वप्नांतील पदार्थांचें ज्ञान, मनोराज्य, मेलेल्या पुत्रादिकांचें साक्षात् दर्शन इत्यादि भ्रम अंतःकरणाच्या वृत्तिरूप आहेत व शिपीच्या ठायीं रुप्याचें ज्ञान, दोरीच्या ठायीं सर्पाचें ज्ञान इत्यादि भ्रम अविद्येच्या वृत्तिरूप आहेत. या न्यायानें पूर्वीक संशयही अविद्यावृत्तिरूप आहेत, असें झटलें पाहिजे.

येथवर विपर्ययाचें निरूपण झालें. आतां त्याच्या निवृत्तीचा उपाय सांगतो. “मी अज्ञ आहे” इत्यादि निरुपाधिक विपर्ययाची निवृत्ति निदिध्यासनानें होते व सोपाधिक विपर्यय, त्या त्या उपाधीची निवृत्ति झाली असतां, निवृत्त होतो. निरुपाधिक विपर्ययाची निवृत्ति करणारें जें निदिध्या-

सन आहे त्याचें स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलेंच आहे. शारीर-मीमांसेच्या तिसऱ्या अध्यायाचें पठण केल्यानें तें सिद्ध होतें. याप्रमाणें श्रवणाच्या योगानें प्रमाणगत असंभावना निवृत्त झाली असतां, मननाच्या योगानें प्रमेयगत असंभावना निवृत्त झाली असतां व निदिध्यासनाच्या योगानें विपरीत भावना निवृत्त झाली असतां अधिकारी पुरुषास तत्त्वमसि इत्यादि वाक्यांवरून “मी ब्रह्म आहे” अशा प्रकारचें अपरोक्ष ज्ञान होतें व या अपरोक्ष ज्ञानाच्या योगानें अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक परमानंदाची प्राप्ति होते.

आतां श्रवण-मननादि करीत असतांनाही कित्येकांस ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाही, हें खरें; पण तसें होण्यास कारण आहे. कोणतें ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो. पूर्वीक असंभावना व विपरीत भावना हे जसे ज्ञानोपत्तीचे प्रतिबंध आहेत तसाच भूत, भविष्य व वर्तमान असा तीन प्रकारचा आणखी एक प्रतिबंध आहे. त्याच्या योगानें श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करीत असतांनाही पुष्कळांस साक्षात्कार होत नाही. पण अशाप्रकारचा प्रतिबंध ज्यास नसतो त्या भाग्यशाली पुरुषास ज्यांचा चांगला विचार केला आहे अशा महावाक्यांवरून ब्रह्मसाक्षात्कार अवश्य होतो. याविषयी भगवान् व्यासांनींही “**पेहिकमपि अप्रस्तुतप्रतिबन्धे तद्दर्शनात्**” असें ह्मटलें आहे. याचा सारांश असा-फलोन्मुख झालेल्या कर्मास प्रस्तुत प्रतिबंध असें ह्मणतात. ब्रह्मसाक्षात्काराच्या विरोधी अशी जी वासना असते तिला प्रस्तुत प्रतिबंध ह्मणावें. असला प्रस्तुत प्रतिबंध नसल्यास अधिकारी पुरुषास श्रवण, मनन व निदिध्यासन यांच्या योगानें या जन्मांच्च साक्षात्कार होतो व प्रस्तुत प्रतिबंध असल्यास अन्य जन्मां होतो. याला वामदेवाचा योग्य दृष्टांत आहे. प्रतिबंधयुक्त पुरुषास आत्मसाक्षात्कार होत नाही, हें तत्त्व स्वतः श्रुतिस्मृतींनीं सांगितलें आहे. “कित्येक पुरुषांस तर आत्म्याचें श्रवण करावें अशी इच्छाच होत नाही व कित्येकांस श्रवणादि करीत असूनही कांहीं प्रतिबंधामुळे त्याचा साक्षात्कार होत नाही.” अशा अर्थाची श्रुति व “जो कोणी याचें भक्तीनें श्रवण करितो तो पुरुष म्हणजे एक आश्चर्यच होय. पण असें श्रवण करूनही त्याला कचित्च कोणी जाणतो.” अशा अर्थाची स्मृति हीच, आम्ही जें कांहीं म्हणत आहों त्याचीं, निदर्शन होते. आतां भूत, भावि व वर्तमान प्रतिबंधांचें स्वरूप व त्यांच्या नि-

वृत्तीचा उपाय सांगतो. ज्याचा पूर्वी अनुभव घेतला आहे अशा प्रिय विषयाचें दृढ संस्कारामुळे ब्रह्मचिंतनसमयी पुनः पुनः स्मरण होत भूतप्रतिबंध होय. हा प्रतिबंध ज्याचें वारंवार स्मरण होत असून अत्यंत प्रिय आहे अशा विषय-उपहित चैतन्याच्या चिंतनानें निवृत्त विषयोपहित चैतन्य म्हणजे विषय या उपाधीनें युक्त असें ब्रह्म; असें जावें. जसें—कोणा एका संन्याशास पूर्वी गृहस्थाश्रमामध्ये उपभोगिले राणी, संपत्ति इत्यादि-विषयांचें पुनः पुनः स्मरण होऊं लागल्यामुळे गादि करूनही ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाही; असें जेव्हां त्याच्या ब्राह्मगुरूंनी पाहिलें तेव्हां त्यास त्या भूतप्रतिबंधाच्या निवृत्त्यर्थ त्या इष्ट उपहित ब्रह्माचें चिंतन करावयास सांगितलें व या उपायानें त्याचा तो बंध निवृत्त झाला, आणि लागलेंच त्या संन्याशास तत्त्वज्ञान झालें. एक लौकिक आख्यायिका आहे. आपल्या महाराष्ट्र ब्राह्मण-साधुवर्य नाथांच्या पुत्राविषयीही अशीच एक आख्यायिका सांगतात. अ पुत्राचें एका वेश्येवर अतिशय प्रेम आहे, असें पाहून नाथांनीं त्यास ति कुंडलें इत्यादि अलंकारांनीं सुशोभित अशा तिचेंच देवी या भावनेनें करावयास सांगितलें व त्या ध्यानानेंच ते कृतकृत्य झाले. भाविप्र १ प्रारब्धाचा शेष, व २ ब्रह्मलोकाची इच्छा असा दोन प्रकारचा आहे. प्रतिबंधामुळेही साधकास श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करीत असूनही साक्षात्कार होत नाही.

**शंका**—प्रारब्ध कर्म-ज्ञानास प्रतिबंध करितें, असें जर म्हटलें तर त्याही ब्रह्मसाक्षात्कार होणार नाही. कारण, शरीर असेपर्यंत प्रारब्ध-कर्मनाश होत नाही व कर्मरूप प्रतिबंधामुळे कोणालाच ब्रह्मसाक्षात्कार झाल्यास साक्षात्काराकरितां श्रवणादिकांचें विधान करणारी श्रुति अर्थात होईल.

**समाधान**—तुम्ही म्हणतां तशी अनिष्टापत्ति मुळीच येत नाही. प्रारब्ध-कर्म फलाभिसंधिकृत व केवळ असें दोन प्रकारचें आहे. या कर्मयोगानें मला या फलाची प्राप्ति व्हावी, अशी जी फलाविषयीची इच्छा फलाभिसंधि असें म्हणतात. अशा फलाभिसंधीनें केलेलें जें कर्म ते फलाभिसंधिकृत प्रारब्ध होय, आणि फलाच्या इच्छेवाचून केलेल्या कर्मास

प्रारब्ध म्हणतात. या दोन प्रकारच्या प्रारब्धांतील पहिल्या प्रकारचे प्रारब्ध फलाच्या भोगानेच नाश पावते. आणि असा अवाञ्छित नियम असल्यामुळे साधक एकसारखा जरी श्रवणादि करीत राहिला तरी त्यास ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाही. कारण कोणत्याही कार्याची इच्छा-घटित सामग्री दुसऱ्या कोणत्याही सामग्रीहून प्रबल असते. व्यवहारामध्येही या गोष्टीचा अनुभव ध्यावयास सांपडतो. समजा की, एकाद्या मनुष्यास हरि-कीर्तनास जाऊन त्यांतील सारग्रहण करण्याची व नाटक पहावयास जाऊन त्यांतील रहस्य जाणण्याची शक्ति आहे. पण यांतील कोणत्या कामांत प्रवृत्त व्हावे, हे त्याच्या इच्छेवर व इच्छेस कारण होणाऱ्या वासनेवर अवलंबून रहाणे साहजिक आहे आणि त्यामुळे योग्यता इत्यादि सामग्रीपेक्षा इच्छा-सामग्री प्रबल असते; हे अनुभवसिद्ध आहे. ही गोष्ट स्वतः श्रुतिमातेनेही सुचविली आहे. छान्दोग्यांत “ हा पुरुष ज्या ज्या फलकामनेने युक्त असतो त्या त्या फलास अनुकूल अशा कर्माचा संकल्प करितो व ज्या ज्या कर्माचा संकल्प करितो ते ते कर्मच करितो आणि घडलेल्या कर्मानुरूप त्याला फलही मिळते, ” असे म्हटले आहे. सारांश, हे फलाभिषिधि-प्रारब्धच भावी प्रतिबंध होय. आतां इच्छारहित असें जे दुसरें प्रारब्ध आहे तें पुण्य व पाप असें दोन प्रकारचे असतें. त्यांतील केवळ पुण्यप्रारब्ध पापाची निवृत्ति करीत असल्यामुळे पुरुषाच्या तत्त्वज्ञानास कारण होतें. या विषयी “ धर्मेण पापमपनुदति । ज्ञानमुत्पद्यते पुंसां क्षयात् पापस्य कर्मणः । कषाये कर्मभिः पक्वे ततो ज्ञानं प्रवर्तते । ” इत्यादि प्रमाणे आहेत. या वचनांचा क्रमानें अर्थ असा-साधक धर्माच्या योगानें पापाची निवृत्ति करितो. पापाच्या क्षयानेंच पुरुषांस ज्ञान होतें. कर्माच्या योगानें पापाची निवृत्ति होऊन अंतःकरण प्रसन्न झालें असतां ज्ञान होतें. शास्त्रांतून दुसरी आणखी अशीं हजारों वचनें सांपडतात व त्या सर्वांचा कटाक्ष निष्काम पुण्यकर्मांमुळे अनेक जन्माजित पापांचा क्षय होतो, हे सांगण्याकडेच आहे. आतां दुसरें जें केवळ पाप-प्रारब्ध आहे तें निष्काम असो की, सकाम असो? कसेही जरी असले तरी ज्ञानास प्रतिबंध अवश्य करितें. अति प्रबल पुण्यकर्मांमुळेच त्याची निवृत्ति होत असल्यामुळे तें ज्ञानपर्यंत विद्यमान आहे तोपर्यंत ज्ञानास प्रतिबंध केल्यावाचून रहात नाही. यास्तव, या

याप-प्रारब्धासही भावी प्रतिबंध असें झणतात. हा दोन्ही प्रकारचा भावी प्रतिबंध असेपर्यंत श्रवणादि साधनांचें कितीही जरी अनुष्ठान केलें तरी साधकास आत्मज्ञान होत नाहीं. पण फलभोगाच्या योगानें त्या प्रतिबंधक कर्माचा क्षय झाला असतां त्यास श्रवणादिकांच्या योगानें ज्ञान होतें आणि अशी व्यवस्था असल्यामुळें “आत्मा श्रोतव्यः” इत्यादि श्रवणाचें विधान करणाऱ्या श्रुती अप्रमाण होत नाहींत. आतां हा भावी प्रतिबंध किती काल लोटला असतां निवृत्त होतो, झणून झणाल तर त्याचा कांहीं नियम नाहीं, असें आह्मांस श्यामणें भाग आहे. कित्येकांचा प्रतिबंध एका जन्मानेंच निवृत्त होतो व कित्येकांस फार तर दोन किंवा तीन जन्म ध्यावे लागतात. या विषयीं दुसऱ्या ग्रंथांत प्रमाण आढळतें “आगामि प्रतिबंधो हि वामदेवे समीरितः । एकेन जन्मना क्षीणो भरतस्य त्रिजन्मभिः ।” झणजे हा भावी प्रतिबंध वामदेव व भरत यांच्या ठायीं होता. त्यांतील वामदेवाचा प्रतिबंध एका जन्मानें निवृत्त झाला व भरतास त्या करितां तीन जन्म ध्यावे लागले, असा निर्देश पुराणामध्ये आहे व त्यामुळें प्रतिबंधाच्या क्षया-विषयीं कालनियम नाहीं, असें स्पष्ट होतें.

पूर्वी प्रारब्धशेष व ब्रह्मलोकाची इच्छा, असा दोन प्रकारचा भावी प्रतिबंध सांगितला होता. त्यांतील पहिल्याचें वर्णन येथवर झालें; आतां दुसऱ्या प्रतिबंधाचें वर्णन करितों—ज्याच्या अंतःकरणांत ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीची इच्छा असते तो कितीही श्रवणादि करित असला तरी त्यास त्याचा साक्षात् असा कांहीं एक उपयोग होत नाहीं. यास्तव ब्रह्मलोकाची इच्छा हाही एक आत्मज्ञानाचा प्रतिबंध आहे, असें ठरतें. याविषयीं पंचदशकारांचें असें झणणें आहे. “ब्रह्मलोकाभिवाञ्छायां सम्यक् सत्यां निरुध्य तां । विचारयेद्य आत्मानं न तु साक्षात्करोत्ययं ॥” झणजे ज्यास ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीची अतिशय इच्छा असते तो त्या इच्छेचा निरोध करून जरी श्रवणादि करित राहिला तरी त्यास आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं. पण येथे अशी एक शंका येते कीं, असल्या पुरुषाचा अधःपात तर होत नाहीं कारण ब्रह्मलोकाच्या प्राप्तीचें साधन अशी जी उपासना तीही त्यानें केलेकी साहीं व श्रवणादि करूनही त्यांचा कांहीं उपयोग झाला नाहीं. तेव्हां तो दोन्ही फलापासून व्रष्ट होतो कीं काय ? अशी शंका येणें साहजिक आहे.

पण वस्तुस्थिति अशी आहे की, तो पुरुष श्रवणादिकांच्या प्रभावानें मरणा-  
नंतर ब्रह्मलोकीं जातो; तेथें त्यास निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो आणि  
त्यामुळें तेथें त्यास विदेहकैवल्य मिळतें. याविषयीं स्वतः श्रुतिमातेनं असें  
सांगितलें आहे-वेदान्ताच्या श्रवणानें ज्यांस ब्रह्मरूप अद्वैत अर्थाचा उत्तम-  
प्रकारें निश्चय झाला आहे; श्रुतिस्मृतिविहित कर्में करून तीं ईश्वरार्पण  
केल्यानें व ज्ञानाभ्यासरूप योगाच्या योगानें ज्यांचें अंतःकरण शुद्ध झालें  
आहे अशा संन्याशांस कांहीं प्रतिबंधामुळें जीवंतपणीं ब्रह्मसाक्षात्कार जरी न  
झाला तरी श्रवणादि साधनांच्या प्रभावानें ते ब्रह्मलोकीं जातात. तेथें निर्गुण  
ब्रह्माची उपासना करितात. त्यामुळें त्यांस तेथेंच साक्षात्कार होतो आणि  
शेवटीं त्या लोकचा अधिपति जो हिरण्यगर्भ त्याच्या अंतसमयीं त्यांस विदेह  
कैवल्य प्राप्त होतें. ही गोष्टच “ ब्रह्मणा सह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसंचरे ।  
परस्यान्ते कृतात्मानः प्रविशन्ति परं पदं ” या स्मृतिवचनांतही सांगि-  
तलेली आहे. याचा अर्थ वरील श्रुत्यर्थांत येऊन गेला आहे. श्रीभगवानांनींही  
“ न हि कल्याणकृत्काश्चिदुर्गतिं तात गच्छति । ” असें आपल्या प्रिय  
अर्जुनास सांगितलें आहे. याचा सारांश-कोणीही कल्याणकारी दुर्गतीस जात  
नाहीं-असा आहे. सारांश ज्यास प्रतिबंध असतो त्यानें श्रवणादि साधनांचें  
जरी अनुष्ठान केलें व त्याचा तात्काळ कांहींएक उपयोग होत नाही, असें  
जरी वाटलें तरी तें निष्फळ होत नाहीं.

. आतां तिसऱ्या वर्तमान प्रतिबंधाचें निरूपण करितों. या वर्तमान प्रति-  
बंधाचे विषयासक्ति, बुद्धिमंदता, कुतर्क, व विपर्ययदुराग्रह असे चार प्रकार आहेत.  
शब्दादि विषयांच्या ठायीं जें प्रेम असतें त्यास विषयासक्ति म्हणतात. श्रवण  
केलेल्या अर्थांचें ग्रहण करण्यास व धारण करण्यास बुद्धि तत्पर नसल्यास  
तीच बुद्धिमंदता होय. श्रुतीच्या विरुद्ध असे जे तर्क त्यांस कुतर्क म्हणवें  
व वस्तुतः अकर्ता, अभोक्ता इत्यादि प्रकारच्या आत्म्याविषयीं तो कर्ता  
आहे, भोक्ता आहे इत्यादि प्रकारचा दुराग्रह धरणें यास विपर्ययदुराग्रह  
म्हणतात. या चार प्रतिबंधांतील कोणताही जरी प्रतिबंध असला तरी  
आत्मसाक्षात्कार होत नाही. हे चारी वर्तमान प्रतिबंध कोणत्या उपायानें  
निवृत्त होतात तें आतां सांगितलें पाहिजे. शम, दम इत्यादिकांच्या योगानें  
विषयासक्तिरूप प्रतिबंध निवृत्त होतो. वेदांताचें वारंवार श्रवण केल्यानें

बुद्धिमात्र हा प्रतिबंध नष्ट होतो. मनानाच्या योगाने कुतर्क नाहीसि होतात व निदिध्यासनाने विपरीतदुराग्रह नष्ट होतो. याविषयी श्रीपंचदशीकारांचें “प्रतिबन्धो वर्तमानो विषयासक्तिलक्षणः। प्रज्ञामान्यं कुतर्कश्च विपर्ययदुराग्रहः ॥ शमाद्यैःश्रवणाद्यैर्वा तत्र तन्नोचितैः क्षयं । नीते ऽस्मिन्प्रतिबन्धे तु स्वस्य ब्रह्मत्वमश्नुते” ॥ असें झणणें आहे. या दोन्ही श्लोकांचा तात्पर्यार्थ वर सांगितला आहे. श्रवणादि साधनांचेही वर्णन वर होऊन गेले आहे. यास्तव आतां शमादिकांचें स्वरूप सांगतां—शम, दम, उपरति, तितिक्षा, श्रद्धा व समाधान या सहा साधनांस शमादि षट्क झणतात. श्रवणादि साधनें प्रतिबंधाची निवृत्ति करून आत्मज्ञानाच्या उपयोगी पडत असतात. यास्तव त्यांस अंतरंग साधनें झणण्याचा परिपाठ आहे व त्या न्यायानें या शमादिसाधनांसही अंतरंग साधनेंच झटले पाहिजे. कारण प्रतिबंधाची निवृत्ति करणें हें लक्षण यांच्या ठायींही आहे. असो; मनास विषयचिंतन न करूं देणें व तें आपल्या इच्छेविरुद्ध विषयचिंतन करूं लागल्यास त्याचा निग्रह करणें हें शमाचें लक्षण होय. श्रोत्रादि बाह्य इन्द्रियांचा शब्दादिविषयांपासून निरोध करणें हाच दम होय. एवढ्याकरितांच अंतरिन्द्रियांच्या निरोधास शम व बहिरिन्द्रियांच्या निरोधास दम असें थोडक्यांत झणतात. यथाधिधि सर्व कर्मांचा संन्यास करणें यास उपरति झणावें. शीत, उष्ण, सुखदुःख, मानापमान, निंदास्तुति इत्यादि द्वंद्वांस सहन करणें याचें नांव तितिक्षा होय. गुरु व वेदांत यांच्या वचनांवर विश्वास ठेवणें यास श्रद्धा झणतात व श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान करण्याकरितां चित्ताचें ऐकाय्य करणें यास समाधान झणावें. विजातीय वृत्तींचा निरोध करून सजातीय वृत्तींचा प्रवाह लक्ष्यवस्तूचे ठायीं एकसारखा चालूं ठेवणें हेंच चित्ताच्या एकाग्रतेचें लक्षण आहे. हीं शमादि साधनें आत्मज्ञानाचीं अंतरंग साधने आहेत, हें तत्त्व स्वतः वृहदारण्यक-श्रुतीनें सांगितलें आहे. व त्या “शांतोदान्तः” इत्यादि श्रुतीस अनुसरून श्रीवेदव्यासांनींही “शमदमाद्युपेतः स्यात्” इत्यादि सूत्रामध्ये तेंच सांगितलें आहे. असो; श्रवणादि व शमादि साधनें प्रतिबंधनिवर्तक असल्यामुळे तीं आत्मज्ञानाचीं अंतरंग साधने आहेत, असे ठरते. त्याचप्रमाणें प्रज्ञदानादि निष्काम कर्मेही आत्मज्ञानाचीं बहिरंग साधने आहेत, असा निश्चय होतो. त्यांस बहिरंग साधनें झणण्याचें

कारण असें कीं, तीं श्रवणादिकांप्रमाणें आत्मज्ञानाचीं साक्षात् साधनें होत नाहींत. तर निष्काम यज्ञादि कर्मांच्या योगानें अगोदर चित्तशुद्धि होते; नंतर आत्मज्ञानाची इच्छा होते. हिलाच विविदिषा ह्यणण्याचा प्रघात आहे आणि या विविदिषेनंतर श्रवणादिकांच्या योगानें पुरुषास आत्मसाक्षात्कार होतो. ह्यणजे अशा परंपरेनें तीं साक्षात्काराचीं साधनें होत असल्यामुळे त्यांस बहिरंग साधनें, असें ह्यणणें युक्तच होय. याविषयीं “ब्राह्मण या आत्म्यास वेदाध्ययनानें, अग्निहोत्रादि निष्काम कर्मांच्या योगानें; योग्य स्थल, काल व पात्र पाहून दान करून त्याच्या योगानें व कृच्छ्रचांद्रायणादि तपाच्या योगानें आत्म्यास जाणण्याची इच्छा करितात.” अशा अर्थाची “तमेतं वेदानुवचनेन ब्राह्मणा विविदिषन्ति यज्ञेन दानेन तपसानाशकेन” इत्यादि श्रुति प्रमाण आहे. या श्रुतीतील “तपसानाशकेन” या संयुक्त पदांचा कोणी तपसा, अनाशकेन, असा पदच्छेद करितात व “अनाशकेन” हें “तपसा” याचें विशेषण आहे, असें म्हणतात. पण हा पक्ष स्वीकारिल्यास “अनाशकेन तपसा” याचा अर्थ शरीराच्या नाशास कारण न होणाऱ्या तपानें असा होतो. परंतु दुसरे कित्येक विद्वान् तपसा, नाशकेन, असा पदच्छेद करून शरीराच्या नाशास कारण होणारें अनशन व्रत, गंगा व यमुना यांच्या संगमावर बुद्धिपूर्वक शरीरत्याग, शरीरास अतिशय क्षीण करणारी चांद्रायणादि तपे इत्यादिकांचें ग्रहण करितात. “तपो नानशनात्परं” या श्रुतिवचनामध्ये भोजन न करणें हेच परम तप आहे. असें म्हटलेलें आहे व तेंच या दुसऱ्या पक्षाचें बीज होय. प्रयागमध्ये बुद्धिपूर्वक शरीरत्याग केल्यास त्या पुरुषास विविदिषेच्या द्वारा ब्रह्मसाक्षात्काराची प्राप्ति होते, असें श्रुति-स्मृति इत्यादि प्रमाण ग्रंथांमध्ये सांगितलेलें आहेच आणि त्यामुळे “नाशकेन तपसा” याचा अर्थ—शरीरनाशक तपाच्या योगानें—असा समजावा. पण याविषयीं थोडासा मतभेद आहे. कांहीं विद्वान् असें म्हणतात कीं, प्रयागादि पवित्र स्थळां यथाविधि शरीरत्याग करण्याविषयीं शास्त्रामध्ये सांगितले आहे हें खरें; पण तें कलियुगास लागूं पडण्यासारखें नाहीं. कारण, कलियुगांत त्याचा निषेध केलेला आढळतो. यास्तव तें शास्त्रीय विधान द्वापर, त्रेता, व सत्य या युगां प्रमाणभूत असून या युगां अप्रमाणभूत आहे, असें समजावें. अथर्व



या व्यवस्थेने कोणाचे समाधान होत नसल्यास ते मरणाविधान ब्राह्मणादि त्रैवर्णिकांकरितां नसून शूद्राकरितां आहे, असें समजावे. कारण धर्मशास्त्रामध्ये ब्राह्मणादिकांस प्राणांतिक प्रायश्चित्ताचाही निषेध केला आहे. (आधुनिकांस हा शास्त्रार्थ पक्षपाती वाटेळ; पण काय करणार ? इलाज नाही. शास्त्रकारांचे मत काय आहे, तेवढेच आह्मांस सांगावयाचे आहे. असो;) दुसरे कांहीं ग्रंथकार वेदाध्ययन, यज्ञ, दान व तप यांच्या समुदायास विविदिषेचे साधन मानितात व कित्येक त्यांतील एकेकास तिचे साधन मानितात. विविदिषा ह्यणजे ब्रह्मज्ञानाची इच्छा. कोणी ह्यणेल कीं अध्ययनादि कर्मे सुक्तीची साक्षात् साधने आहेत, असें मानण्यास काय प्रत्यवाय आहे ? या प्रश्नाचे उत्तर आह्मी असें देतो कीं, अवियेची निवृत्ति व ब्रह्मभावाची प्राप्ति ह्यणजेच सुक्ति होय. पण कर्मांच्या योगानें ती होऊं शकत नाही. कारण अज्ञानाची निवृत्ति ज्ञानावाचून होणें शक्य नाही. शिवाय ब्रह्मरूप मोक्ष अनादि आहे. त्यामुळे तो कर्मांच्या योगानें साध्य होणार नाही. हीच गोष्ट अन्यशास्त्रांमध्येही सांगितलेली आहे. “अन्त्या प्रतीतः संसारो विवेकान्नतु कर्मभिः । न रज्ज्वारोपितः सर्पो घंटाघोषान्निवर्तते ॥” आंतीनें दोरीच्या ठार्यां आरोपित केलेला सर्प अधिष्ठान जी दोरी तिच्या ज्ञानानेंच निवृत्त होतो. घंटा वाजविणें, मंत्र ह्यणणें इत्यादि उपायांनीं निवृत्त होत नाही. त्याचप्रमाणें आत्म्याचे ठार्यां आंतीनें आरोपित केलेला संसार अधिष्ठान जो आत्मा त्याच्या साक्षात्कारावाचून निवृत्त होत नाही. अर्थात् आत्मसाक्षात्कार हाच एक संसारनिवृत्तीचा उपाय आहे. कर्म हा त्याच्या निवृत्तीचा उपाय नव्हे. स्वतः श्रुतीनेंही “कर्म, प्रजा, व धन, यांच्या योगानें मोक्ष मिळत नाही. तर कर्मसंन्यासाच्या द्वारा प्राप्त होणाऱ्या ज्ञानाच्या योगानेंच मोक्ष मिळतो;” “अकृत जो मोक्ष तो कृत जें कर्म त्याच्या योगानें प्राप्त होत नाही.” “ज्ञानाच्या योगानेंच कैवल्याची प्राप्ति होते.” “त्याच्या करितां ज्ञानावाचून दुसरा मार्गच नाही.” इत्यादि अनेक श्रुति आत्मज्ञान हेंच मोक्षाचे साधन आहे, असें कैटरवानें सांगत आहेत. यास्तव कर्म मोक्षाची साक्षात् साधनें नसून ती पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें अंतःकरणाच्या शुद्धीची साधनें व त्या शुद्धीच्या द्वारा मोक्षाची परंपरा—(ह्यणजेच बहिरंग)साधनें होत. कारण चित्त-

शुद्दीनंतर आत्मज्ञानाची इच्छा होते, असें वर सांगितलेंच आहे. अर्थात् कर्म विविदिषेचीं निमित्तें आहेत.

पण येथें अशी एक शंका उद्भवते कीं, केवळ नित्य कर्मच विविदिषेचीं निमित्तें होतात कीं नित्य, नैमित्तिक, काम्य व प्रायश्चित्त हीं सर्व तिचीं कारणें आहेत. या शंकेचें समाधान कित्येक असें करितात.—वर सांगितलेल्या श्रुतीमध्ये यज्ञदानादि सर्व कर्म विविदिषेस कारण होतात, असें ह्मटलें आहे. नित्य किंवा नैमित्तिक कर्मच तिचें कारण आहे, असा विशेष निर्देश तेथें केलेला आढळत नाही. त्यावरून फलाची इच्छा सोडून केलेलीं सर्व यज्ञादि कर्म अंतःकरणाच्या शुद्धिद्वारा विविदिषेस हेतु होतात व सगुण ब्रह्माची उपासना चित्ताच्या ऐक्याच्या कारण आहे; असें निश्चित होतें. पण आचार्यांस हें मत अक्षरशः मान्य नाही. ते ह्मणतात कीं, “काम्यानां कर्मणां न्यास संन्यासं कवयो विदुः” या स्मृतिवचनांत काम्य कर्मांच्या अनुष्ठानाचा निषेध करून अग्निहोत्रादि निष्काम कर्मांचें विधान केलें आहे. त्यावरून असें ह्मणावें लागतें कीं, निष्काम कर्मच विविदिषेस कारण होतें व श्रुतीमध्येही तसेच सांगितलें आहे. यज्ञादि कर्म आत्मज्ञानाचीं बहिरंग साधनें आहेत, असें श्रीवेदव्यासांनींही “सर्वापेक्षा च यज्ञादिश्रुतेरश्वत्” या सूत्रांत सांगितलें आहे. ब्रह्मविद्या आपल्या उत्पत्तीकरितां यज्ञ-दानादि सर्व कर्मांची अपेक्षा करिते. कारण वर सांगितलेल्या श्रुतींत यज्ञादि कर्म ब्रह्मविद्येच्या उत्पत्तीचीं कारणें आहेत, असें ह्मटलें आहे. पण ब्रह्मविद्या मोक्षरूप फलाच्या उत्पत्तीकरितां त्या कर्मांची अपेक्षा करित नाही. कारण त्यांच्यामध्ये फलोत्पत्तीची योग्यताच नाही. ज्याची जें करण्याची योग्यता असते त्याची त्यामध्येच योजना करितात. जसें—बैलापेक्षां घोडा रथ चांगला ओढूं शकतो. ह्मणून त्यास रथास जुंपतात. पण तेंच, त्यास नांगराला जोडल्यास बैलासारखा त्याचा उपयोग होत नाही व त्यामुळें जेथें बैल पुष्कळ असतात तेथें घोडा नांगर ओढण्यास अयोग्य आहे; असेंच मानिलें जातें. तात्पर्य कर्मांमध्ये चित्तास शुद्ध करण्याचीच योग्यता आहे. मोक्षास निर्माण करण्याची नाही. ह्मणून त्यांचा चित्तशुद्धीच्या द्वारा विविदिषेकडेच उपयोग करावा.

या अंतरंग व बहिरंग साधनांच्या योगानें पुरुष सर्व प्रतिबंधशून्य होतो. मनन व निदिध्यास यांच्या योगानें त्याचें चित्त सुसंस्कृत व त्यामुळेंच

आरशाप्रमाणे अति निर्मल होते. नंतर महावाक्यांचा शांतपणे विचार केला असता त्यास “मी ब्रह्म आहे” असा अप्रतिबद्ध साक्षात्कार होतो. त्याच्या योगाने त्या अधिकारी पुरुषाच्या अज्ञानाची निवृत्ति होते. पुढे अनेक जन्मार्जित पुण्यपापकर्मांचा संचय नाहीसा होतो व आत्मज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा त्यास लेप लागत नाही आणि प्रारब्धाप्रमाणे प्राप्त झालेल्या अन्नपानादि विषयांचा अनुभव घेत असतांनाच तो भाग्यवान् अखंड, एकरस व सच्चिदानंदरूप होऊन रहातो. हेच आत्मज्ञानाचे मोक्षरूप फल आहे.

**शंका**—अहो पण ज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाची निवृत्ति झाली असता ज्ञानी प्रारब्धप्राप्त अन्नपानादि विषयांचा उपभोग कसा घेऊं शकेल? कारण ज्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली आहे त्याचा अभिमानच नष्ट होत असल्यामुळे त्यास विषयोपभोग घेतां येणे शक्य नाही. आतां देहाभिमान जरी त्यास नसला तरी केवळ प्रारब्धाच्या योगानेच तो विषयोपभोग घेऊं शकेल असें जर ह्मणावें तर तेंही बरोबर नाही. कारण अन्वय-व्यतिरेक-सिद्ध असें जें उपभोगाचें कारण त्याच्या अभावीं उपभोगरूपी कार्याचाही अभाव होणेंच योग्य आहे. देहाभिमान हें उपभोगाचें अन्वयव्यतिरेक-सिद्ध कारण कसें? ह्मणून ह्मणाल; तर सांगतो. जाप्रत् व स्वप्न या दोन अवस्थांमध्ये प्रमाणच प्रमेय यांचा व्यवहार होतो व तो “हा मी” असा देहाभिमान असल्यामुळेच होतो. पण गाढनिद्रेमध्ये “हा मी” असा देहाभिमानच नसल्यामुळे प्रमाणप्रमेय-व्यवहारही होत नाही, असा सर्वांचा अनुभव आहे. अर्थात् अभिमान असल्यास प्रमाणप्रमेय-व्यवहार व त्या व्यवहाराच्या द्वारा विषयोपभोग; हा अन्वय आणि तो नसल्यास व्यवहाराचा अभाव व त्याच्या योगाने उपभोगाचाही अभाव असा व्यतिरेक आढळतो आणि त्यामुळे देहाभिमान विषयोपभोगाचें नियत कारण आहे, असें ठरते. पण ज्ञानी पुरुषाचा अभिमान सर्वथैव नष्ट झालेला असतो. तेव्हां त्यास प्रारब्धकर्मांमुळे विषयांचा उपभोग घडतो, असें कसें ह्मणतां येईल? श्रीमच्छंकराचार्यांनी आरीरकाच्या आरंभीच अध्यासभाष्यांत “त्या ह्या-आत्मा व अनात्मा यांच्या अविद्यासंज्ञक-अन्योन्याध्यासास पुढे करून सर्व लौकिक व वैदिक प्रमाण-प्रमेय-व्यवहार प्रवृत्त झाले आहेत” असें झटकें आहे व त्यावरूनही कोणताही व्यवहार अध्यासपूर्वक होतो, असें ठरते. साध्यकारांचे

वचन न मानणें हें तर तुह्यांस भूषणावह नाहीं. शिवाय “ जो जो व्यवहार तो तो अध्यासपूर्वक ” ह्या व्याप्तीचा ज्ञान्याच्या व्यवहारांत बाध होईल. कारण त्याच्या व्यवहारामध्ये अध्यासपूर्वकत्व नाहीं, असें तुमचें ह्मणणें आहे. आतां बाधितानुवृत्तीनें ज्ञानी पुरुषाच्या ठायींही देहाभिमान असतो व त्यामुळे बरील व्याप्तीचा बाध होत नाहीं ह्मणून ह्मणाल तर तेंही बरोबर नाहीं. कारण शिंपीचा साक्षात्कार होऊन शिंपीविषयींच्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां रुप्याच्या भ्रमाची निवृत्ति होते व पुनरपि त्याची अनुवृत्ति होत नाहीं, असें आपण व्यवहारांत पहातो. बाधित पदार्थाची जर अनुवृत्तिच व्हावयाची असती तर ती रुप्याच्या भ्रमामध्येही झाली असती. आतां कदाचित् असें ह्मणाल कां, निरुपाधिक भ्रमाची अनुवृत्ति जरी होत नसली तरी स्फटिक पांढरा आहे, असें प्रत्यक्ष ज्ञान झालेलें असूनही त्याच्याजवळ जासवंदीचें फूल ठेविलें असतां “ हा स्फटिक लाल आहे ” असा अनुभव सर्वांस येत असल्यामुळे सोपाधिक भ्रमस्थळीं जशी बाधितानुवृत्ति होते तशी प्रस्तुत स्थळीं हीं होते. तर तेंही युक्त नव्हे. कारण लाल स्फटिक या अनुभवामध्ये जासवंदीचें फूल ही उपाधि जशी प्रत्यक्ष आहे तशी ज्ञान्याच्या “ हा मी ” या अध्यासांत उपाधि प्रत्यक्ष असल्याचा अनुभव येत नाहीं. सारंश आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञान निवृत्त झालें असतां त्या अज्ञानाच्या कार्याचीही निवृत्ति होत असल्यामुळे ज्ञानी पुरुषास प्रारब्ध्यामुळे विषयानुभव घेतां येतो, असें ह्मणणें अयुक्त आहे.

**समाधान—**“ मी ब्रह्म आहे ” अशाप्रकारच्या आत्मज्ञानामुळे ज्यांचें अज्ञान नष्ट झालें आहे त्यास प्रारब्धाच्या योगानें विषयानुभव घेतां येतो व त्यास कारण होणाऱ्या देहाभिमानाचीही ज्ञान्याच्या ठायीं बाधितानुवृत्ति होते. आतां—त्या अभिमानास कारण होणाऱ्या अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतां त्याचें कार्य जो अभिमान त्याची अनुवृत्ति कशी होणार ? उपादानाचा नाश झाल्यावर उपादेयाची अनुवृत्ति होते, असें कोठें दिसत नाहीं.—ह्मणून ह्मणाल तर तें योग्य नव्हे. कारण उपादानाच्या नाशानंतर एकक्षण उपादेय रहातें, असें तार्किक भग्ननिहात व त्याचप्रमाणें येथेंही होण्यास कांहीं अडचण नाहीं. (उपादान ह्मणजे कारण व उपादेय ह्मणजे कार्य असें येथें समजावें.) तार्किकांचें तें ह्मणणें अप्रामाणिक आहे ह्मणून ह्मणाल तर त्यांचें ह्मणणें

जरी अप्रामाणिक असलें तरी आमचें अप्रामाणिक नाहीं. कारण श्रुति, स्मृति, युक्ति व अनुभव हीं आमच्या ह्मणण्यास बलकटी आणणारीं प्रमाणें आहेत. जें उपादान कारणास निवृत्त करणारें असतें तेंच उपादेयासही निवृत्त करितें. अग्नि तंतुरूपी उपादानास व वस्त्ररूपी उपादेयासही नाहींसा करीत असतो. या न्यायानें पाहिल्यास ज्ञान अज्ञान व त्याचें कार्य यांचें निवर्तन करणारें आहे, असें ठरतें व त्यामुळें ज्ञानाच्या योगानें देहाभिमानाचीही निवृत्ति अवश्य होते, असेंच मानावें लागतें आणि तसें झालें असतां ज्ञान्यास विषयांचा अनुभव कसा येणार ?—ह्मणून ह्मणाल तर याचें उत्तर असें कीं, ज्ञानापेक्षां प्रारब्धकर्म प्रबल असल्यामुळें तें त्यास विषयानुभव देतें. कसें ह्मणाल तर दृष्टांत देऊन स्पष्ट करितों. ज्ञान—अज्ञान व अज्ञानाचें कार्य—यांची निवृत्ति करणारें आहे हें खरें. पण प्रारब्धकर्म फल देण्यास तयार झालेलें असल्यामुळें, धनुष्यापासून सुटलेल्या बाणाप्रमाणें, तें आपलें कार्य करितें आणि अशी स्थिति असल्यामुळेंच ज्ञानापेक्षां प्रारब्ध प्रबल आहे, असें आह्मी ह्मणतो—तर मग ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति होत नाहीं, असेंच कां ह्मणानां. कारण प्रबल प्रारब्ध अज्ञानाच्या निवृत्तीसही प्रतिबंध करूं शकेल—ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाहीं. कारण ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करूं लागलें असतां प्रारब्ध त्यास प्रतिबंध करीत नाहीं. कारण प्रारब्धाचें व अज्ञानाचें इतकें मुळीं सख्यच नाहीं. अज्ञानावांचूनही प्रारब्ध आपलें फल भोगूं शकतें. प्रारब्धास आपल्या फलाचा उपभोग घेण्याकरितां जर कशाची गरज असेल तर ती अज्ञानाचें कार्य असा जो देहेंद्रियसमूह त्याची असतो व ज्ञान जर त्याची निवृत्ति करूं लागलें तर तें मात्र त्याला खपत नाहीं. अर्थात ज्ञानाचे जे दोन अंश आहेत त्यांतील अज्ञान-निवर्तक अंशाशीं प्रारब्ध विरोध करीत नाहीं. तर विषयानुभवाचें साधन असें जें देहेंद्रियादिरूप अज्ञानकार्य त्याचें निवर्तन करणारा असा जो ज्ञानाचा दुसरा अंश असतो त्याच्याशीं तें विरोध करितें. त्यामुळें स्वतः अज्ञान जरी निवृत्त झालें तरी ज्ञानी पुरुषाचे ठायीं बाधितानुवृत्तीनें देहाभिमान असू शकतो व त्याच्या योगानें प्रारब्धाच्या जोरावर त्यास विषयानुभव घडतो. याविषयीं श्रीव्यासांचेही “ भोगेन त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते ” असें ब्रह्मसूत्र आहे. त्याचा अर्थ असा—आत्मज्ञानाच्या योगानें संचित कर्मांचा

नाश व क्रियमाण कर्मांचा अस्पर्श झाला असतां अवाशिष्ट राहिलेल्या प्रारब्ध कर्मांचा भोगानें क्षय करून ज्ञानवान् पुरुष ब्रह्मत्वास प्राप्त होतो. या सूत्राचा अभिप्राय जाणणाऱ्या वार्तिककारांनींही “शास्त्रार्थस्य समाप्तत्वान्मुक्तिः स्यात्तावता मितेः । रागादयः सन्तु कामं न तद्भावोऽपराध्यते ॥” असं म्हटलें आहे. या वार्तिकाचा सारांश असा—वेदान्तशास्त्राचा जीव-ब्रह्मैक्यरूप जो अर्थ तो साक्षात्काराच्या योगानें प्राप्त झालेला असल्यामुळें साधकास तेवढ्यानेच मुक्ति मिळते. साक्षात्कारानंतर त्याच्या ठायीं रागद्वेषादिक बाधितानुवृत्तीनें खुशाल राहनात कां ? त्यांच्या अस्तित्वामुळें ज्ञान्याच्या ब्रह्मभावार्थां हानि होत नाही. वेदान्तशास्त्राचें रहस्य जाणणाऱ्या श्रीविद्यारण्यस्वामींनींही याविषयीं असं म्हटलें आहे. “अप्रवेश्य चिदात्मानं पृथक् पश्यन्नहं-कृति । इच्छंस्तु कोटिषस्तूनि न बाधो ग्रन्थिभेदतः ॥ ग्रन्थिभेदेऽपि संभाव्या इच्छा प्रारब्धदोषतः । बुद्धापि पापबाहुल्यादसंतोषो यथा तव ॥” या दोन्ही पद्यांचा सारांश येणेंप्रमाणें—चिदात्मा व अहंकार यांचें ऐक्य न करितां अहंकारास चिदात्म्याहून भिन्न पहाणारा पुरुष जरी कदाचित् हजारों पदार्थांची इच्छा करित आहे असं वाटलें, तरी त्याच्या हृदयातील चित्त व जड यांच्या ऐक्यरूपी अव्यासाची ग्रंथि तुटलेली असल्यामुळें त्याच्या मुक्तीस बाध येत नाही, अव्यासरूपी ग्रंथीचा भेद झाल्यावरही प्रारब्ध दोषांमुळें ज्ञानी पुरुषास इच्छा होतात. याविषयीं हे शिष्या, किंवा हे वाद्या, तुझाच दृष्टांत घेऊन पहा. तूं अहंकारादिकांस आत्म्याहून पृथक् जाणत असूनही पापकर्मांच्या बाहुल्यामुळें तुला असंतोष झाला आहे. तात्पर्ये ज्ञानी पुरुषास प्रारब्धकर्मांमुळें प्राप्त होणाऱ्या फलांचा भोग घेण्याकरितां; बाधितानुवृत्तीनें देहभिमान व रागादि होतात. पण—वार्तिककारांनींच एके ठिकाणीं “रागो लिङ्गमबोधस्य चित्तव्यायामभूमिषु । न चाध्यात्माभिमानोऽपि विदुषोऽस्त्यासुरत्वतः ॥ विदुषोऽप्यासुरत्वं चेन्निफलं ब्रह्मदर्शनम् ॥” असें म्हटलें आहे. याचा अर्थ—चित्ताच्यां व्यायामभूमीमध्ये अर्थात् विषयांचे ठायीं प्रेस असणें हेंच अज्ञानाचें लक्षण आहे. अभिमान पुरुषास आसुर भाव प्राप्त करून देणारा असल्यामुळें विद्वानास आत्मविषयक अभिमानही होत नाही, बरें विद्वानासही आसुर भाव प्राप्त होतो असें

ज्ञानाकें तर त्यांचें ब्रह्मज्ञान निष्कळ होणार. तसेंच श्रीविद्यारण्यांनीं  
 “ बुद्धतत्त्वो न विध्यर्ह इति चेद्वासनाबलात् । अबुद्ध इव  
 सङ्ग्रहयन् विधिं ध्याने तदार्हति ॥ ” असें हणून अभिमानाचा  
 आभासही विद्वानास हितकर नाही, असें झटलें आहे. या सर्व वाक्यांचा सारांश  
 असा—ज्याला तत्त्वज्ञान झालें आहे, तो पुरुष वैदिक विधीस योग्य नाही हणून  
 हणाले तर तें बरोबर नाही. कारण वासनांच्या बलानें अज्ञाप्रमाणें क्लेश भोग-  
 णारा पुरुष ध्यानाविषयींच्या विधींचा विषय होतो.—असें जर हणाल तर तें  
 योग्य नव्हे. कारण त्या मान्य आचार्यांनीं या वचनांमध्ये अध्यासपूर्वक  
 प्रेमाचा निषेध केला आहे व असें न मानल्यास पूर्वोत्तरविरोध हा दोष  
 त्यांच्या ग्रंथावर येतो. शिवाय “ सर्वथा वर्तमानोऽपि न स भूयोऽभि-  
 जायते ” हणजे ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे तो पुरुष कसाही  
 जरी वागत असला तरी तो पुनरपि जन्म घेत नाही, असें जें श्रीभगवा-  
 नांचें हणणें आहे त्याच्याशीं विरोध येईल. सारांश या विरोधाची निवृत्ति  
 व्हावी हणून सुरेश्वर, विद्यारण्य इत्यादि आचार्यांनीं बरील वचनांत दृढ  
 अध्यासपूर्वक रागाचा निषेध केला आहे, असें समजलें पाहिजे. आतां—  
 ज्ञानी पुरुषामध्ये रागादिक असतात, असें मानिल्यास त्यांची शास्त्रीय मार्गांस  
 सोडून होणारी प्रवृत्तिही तुझांस मान्य आहे असें होणार—असें हणाल.  
 पण ज्ञान्याची अशास्त्रीय प्रवृत्ति आझांस मुळींच मान्य नाही. तर  
 प्रारब्ध कर्मांच्या फलाचा उपभोग घेण्यास उपयोगी पडणारे जे रागद्वेष,  
 देहाभिमान इत्यादि आहेत त्यांची अनुवृत्ति ज्ञान्यामध्ये ज्ञानानंतरही  
 होते, एवढेंच आमचें हणणें आहे व ती आभासरूप अनुवृत्ति आत्मज्ञानाच्या  
 विरोधी नसते. आतां त्या आभासानुवृत्तीलाही जर आत्मज्ञान-विरोधी मानूं  
 लागल तर कोणालाही तत्त्वज्ञान होणार नाही. कारण ‘कदाचित्कं रागलेशं  
 चिकित्सितुमशक्नुवन् । यो ब्रह्मनिष्ठां संद्वेष्टि कदा स्याद्ब्रह्मनिश्चयः’  
 असें एके ठिकाणीं झटलें आहे. याचा भावार्थ असा—चित्तामध्ये केव्हांतरी उत्पन्न  
 होणारा जो रागाचा लेश त्याची चिकित्सा करण्यास समर्थ नसणारा जो पुरुष  
 ब्रह्मनिष्ठेचा द्वेष करितो त्यास तत्त्वनिश्चय कधींच होत नाही. असो; यावरून  
 प्रारब्ध कर्म भोगानें क्षीण होईपर्यंत ज्ञानी पुरुषाचे ठायींही देहाभिमान, राग,  
 द्वेष इत्यादींकांची अनुवृत्ति होते. पण क्षीपीच्या ठायीं त्याचा अंश होऊन

त्याची निवृत्ति झाली असता पुनः त्या बाधित झालेल्या रूपाची अतृप्ति होते, असे अनुभवास येत नाही, असे जे तुम्ही शंकाप्रसंगी ह्यातले आहे ते पूर्ण विचार करून ह्यातले नाही. कारण शिपीचे ज्ञान झाल्यावर भ्रमाची निवृत्ति करणे हा जो त्या ज्ञानाचा अंश आहे त्याला प्रतिबंध करणारे प्रारब्धासारखे तेथे कोणी नाही, व त्यामुळे त्या भ्रमाची वारंवार अनुवृत्ति होत नाही. किंवा मुमुक्षूस तत्त्वज्ञान झाल्यावर त्याच्याठायी अज्ञानाच्या लेशाची अनुवृत्ति होते व त्यामुळे त्यास प्रारब्ध कर्माच्या फलाचा भोग घडतो. कारण "द्वैतच्छाया रक्षणायास्ति लेशो, अस्मिन्नर्थे स्वानुभूतिः प्रमाणं" ह्याज्ये आत्मज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाची निवृत्ति झाली असता या अभासरूप द्वैताचे रक्षण करण्याकरिता त्या अज्ञानाचा लेश अवशिष्ट रहातो, व या विषयी ज्याचा त्याचा अनुभवच प्रमाण आहे.

**शंका**—पण अज्ञानाचा लेश ह्याज्ये काय ? अज्ञानाच्या अवयवास्त लेश ह्याणावयाचे की, त्याच्या शक्तीस लेश असे तुम्ही नांव देता ? अज्ञान निरवयवही नाही व सावयवही नाही. तर ते अनिर्वचनीय आहे, असा तुमचा सिद्धांत असल्यामुळे यांतील पहिला पक्ष तर संभवत नाही. ह्याज्ये अज्ञानाचा अवयव रहातो, असे ह्याणतां येत नाही. शिवाय ते अवयवी आहे असे जरी मानिले तरी त्याचा नाश झाल्यावर अवयवाची अनुवृत्ति होणे अयुक्त आहे. ज्याला अवयव असतात त्यास अवयवी ह्याणतात. आपला देह अवयवांचा बनलेला आहे व त्यामुळे त्यास अवयवी असे ह्याणतात. पण त्याचा नाश झाल्यावर त्याच्या हात, पाय इत्यादि एकाद्या अवयवाचे ज्ञान होणे शक्य नाही. तसाच प्रकार येथेही समजावा. आतां अज्ञानाच्या शक्तीस लेश ह्याणतात, असे जर ह्याणावे तर ज्ञानाच्या योगाने शक्तिवाले जे अज्ञान त्याचा नाश झाल्यावर शक्ति आश्रयावांचून राहू शकणार नाही. तेव्हा लेशाची अनुवृत्ति झाल्यामुळे भोग होतो, असे कसे ह्याणतां.

**समाधान**—सांगतां. ज्ञानाच्या योगाने आवरण शक्ति व तादात्म्याच्यास यांची निवृत्ति होते व विक्षेपशक्तिवाले अज्ञान ज्ञानानंतरही रहाते. या विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञानासच लेश ह्याणतात. आणि आवरण शक्तीचा नाश जसा विरोध आहे तसा विक्षेपशक्तीचा नाही. त्यामुळे त्या शक्तीच्या योगाने ह्याच्यास प्रारब्धकर्मफलभोग होतो, तर मग या विक्षेपशक्तीच्या



योगानें त्या ज्ञानी पुरुषास पुनर्जन्म ही होतो, असें ह्यणप्यास काय हर-  
कृत आहे ? ह्यणून ह्यणाल पण तें बरोबर नाही. कारण त्याच्या पुनर्जन्मास  
कांहीं निमित्त रहात नाही. अज्ञान स्वरूपतः ( म्हणजे स्वतः ) जन्माचें  
निमित्त होत नाही. तर धर्म व अधर्म हींच जन्मास निमित्तें होतात.  
पण प्रारब्ध धर्माधर्म पुनर्जन्माचीं निमित्तें होतात, असें सुळींच ह्यणवत  
नाहीं. तर संचित धर्माधर्मच पुनर्जन्मास कारण होत असतात, संचित  
धर्माधर्माच्या स्थितीचें कारण-आवरण शक्तियुक्त अज्ञान आहे. पण  
ज्ञानाच्या योगानें त्याचा नाश झाला असतां संचित धर्माधर्मही नष्ट  
होतात. ज्ञानानंतर घडणाऱ्या क्रियमाण कर्मांचा तर त्यास स्पर्शही होत  
नाहीं. प्रारब्धाचा भोगानेंच क्षय होतो आणि इतकें सर्व झाल्यावर दुसऱ्या  
शरीराच्या उत्पत्तीचें कारण कांहींच रहात नाही व त्यामुळें ज्ञान्यास पुन-  
र्जन्म घ्यावा लागत नाही. विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान भाजलेल्या बीजाप्रमाणें  
केवल भोगाच्या उपयोगी असून पुनर्जन्माच्या उपयोगी नसतें व त्याची  
निवृत्ति प्रतिबंध करणाऱ्या प्रारब्धाच्या क्षयानेंच आपोआप होते. त्याच्या  
निवृत्तीकरितां पुनः ज्ञानाची आवश्यकता नसते. कारण त्याच्या स्थितीस  
कारण होणाऱ्या आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति ज्ञानाच्या योगानें  
पूर्वीच झालेली असते. तस्मात् ज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाली  
असतांही त्याचा लेश रहात असल्यामुळें ज्ञान्यास प्रारब्ध कर्मांचा भोग घडूं  
शकतो. किंवा आवरण, व जड आणि चिद् यांचा तादात्म्याध्यास, हीं  
अज्ञानकृत असल्यामुळें ज्ञानोत्पत्तीनें नष्ट होतात. कारण ते दोन्ही रज्जु-  
सर्पाप्रमाणें निरुपाधिक भ्रम होत व निरुपाधिक भ्रमाची निवृत्ति अधि-  
ष्ठानाच्या ज्ञानानें होते असें वर सांगितलेंच आहे. ( येथें आवरण ह्यणजे  
आत्म्याच्या स्वरूपास आच्छादित करणें, असें समजावें. असो; ) विक्षेप  
कर्मयुक्त अविद्येमुळें होत असतो आणि त्यामुळें विद्येच्या योगानें अवि-  
द्येची निवृत्ति जरी होत असली तरी प्रारब्ध असेपर्यंत विक्षेप जात नाही.  
कारण तो सोपाधिक भ्रम आहे. सोपाधिक भ्रमाची निवृत्ति, अधिष्ठानानें  
ज्ञान झालें तरी उपाधि असेपर्यंत होत नाही. या भ्रमामध्यें प्रारब्ध कर्मां-  
चह विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान ही उपाधि आहे. ज्ञानानंतर भोगाच्या योगानें  
प्रारब्धाचा भोग झाला असतां व त्या उपाधीच्या स्थितीस कारण होणाऱ्या

आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाच्या निवृत्तीनेच संचित कर्मांचा क्षय झाला असता जसा तेलवात संपलेला दिवा आपोआप विज्ञतो त्याप्रमाणे विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान आपोआप नाहीसे होते. सर्व कर्मांचा क्षय झाल्यावर त्याच्या नाशास योग किंवा ज्ञान यांतील कशाचीही अपेक्षा रहात नाही. याविषयी “ अविद्यावृत्तितादात्म्ये विद्ययैव विनश्यतः । विक्षेपस्य स्वरूपं तु प्रारब्धक्षयमीक्षते ॥ १ ॥ ” असें एके ठिकाणीं द्यातलेही आहे. या वचनाचा अर्थ बहुतेक वर होऊन गेला आहे. तात्पर्य, ज्ञान्याचा विषयोपभोग हा सोपाधिक भ्रम असल्यामुळे साक्षात्काराच्या विरोधि नाही. यास्तव-ज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाची निवृत्ति झाली असतांही प्रारब्धप्राप्त अन्नपानादि भोगांचा अनुभव घेणारा मुमुक्षु ब्रह्मात्मभावाने रहातो.—या झणण्यांत कांहीं दोष किंवा विरोध नाही.

आतां हे अशाप्रकारचे फल कोणत्या उपायाने प्राप्त होते झणून झणाल तर सांगतो. अखंड, एकरस व सच्चिदानंदस्वरूपाने रहाणे ही स्थिति किंवा कल शारीरकमीमांसेच्या चवथ्या अध्यायाचे अध्ययन केल्याने सिद्ध होते व हे मत वेदान्तसंप्रदायांतील आचार्यांचे आहे. पण दुसरे कित्येक विद्वान् असें झणतात—गुरुमुखाने संपूर्ण शास्त्रांचे अध्ययन करणे हेच श्रवण; त्या पठण केलेल्या शास्त्राच्या अर्थाचे चिंतन युक्तीने करणे हेच मनन; मनन करून निश्चित केलेल्या शास्त्रार्थाची मनामध्ये वारंवार आवृत्ति करणे हेच निदिध्यासन व त्यानंतर होणारा आत्मानुभवच साक्षात्कार होय.

**शंका**—तर मग शास्त्राध्ययनाविषयी ज्यांचा अधिकार नाही अशा अनुपनीत मैत्रेयी, गार्गी इत्यादि स्त्रिया व विदुर, संजय इत्यादि रूद्र आणि ज्यांस श्रवणाचा अधिकार होता असे जनक, जडभरत इत्यादि द्विज यांस शारीरक मीमांसेच्या अध्ययनावांचून केवळ सिद्ध-गीता, पुराणे, इतिहास इत्यादी काविरूनच आत्मज्ञान झाले असे जे सांगितले आहे ते खरे आहे, असे कसें झणतां येईल ? कारण शारीरकाच्या श्रवणमननादिकांवांचून साक्षात्कार होत नाही, असा तर तुम्ही वर नियम केला आहे.

**समाधान**—खरोखर जर पाहिले तर ज्यांचे चित्त शुद्ध झाले आहे ते मुख्य अधिकारी व्युत्पन्न असले तरी व नसले तरी त्यांस केवळ एका श्लोकाने किंवा श्लोकार्थानेही आत्मसाक्षात्कार होतो. सगुण ब्रह्माचा साक्षात्कार होतो ज्यांनी उपासना केलेली असते ते ब्रह्मज्ञानाचे मुख्य अधिकारी होत.

किंवा जन्मांतरीं श्रवणादि साधनांचे अनुष्ठान केलेले असूनही कांहीं प्रतिबंध-  
मुळे ज्यांस पुनरपि मनुष्यजन्म प्राप्त झाला आहे ते मुख्य अधिकारी होत,  
असें समजावें. (ज्यांना पद व पदान्चा अर्थ यांची संगति समजलेली आहे  
त्यांस व्युत्पन्न व ज्यांस ती समजलेली नसते त्यांस अव्युत्पन्न म्हणवें.)  
अशा प्रकारच्या मुख्य अधिकारी पुरुषांस ब्रह्म व जीव यांचे ऐक्य आहे,  
असें सांगणाऱ्या एकाद्या श्लोकानें किंवा श्लोकाच्या अर्थानेंच साक्षात्कार  
होतो. आतां ज्यांना पदपदार्थांची संगतिच कळलेली नाही अशा अव्युत्पन्न  
पुरुषांस एकाद्या वाक्यावरून साक्षात्कार होतो हें ह्मणणे जरा चमत्कारिक  
आहे; यांत संशय नाही. पण शब्दाची अर्चित्य शक्ति असल्यामुळे अशी  
चमत्कारिक गोष्टही घडते. याविषयी एक दृष्टांत देतो ह्मणजे हीच गोष्ट  
चांगली समजेल. ज्याप्रमाणें निजून उठलेल्या पुरुषाच्या इन्द्रियांचा विषयांशीं  
संनिकर्ष झाला असतां त्या त्या विषयाचा त्यास साक्षात्कार होतो; त्याप्र-  
माणें अनेक पूर्व जन्मांमध्ये केलेल्या अपरिमित पुण्याच्या परिपाकामुळे ज्याच्या-  
वर भगवानाचा अनुग्रह झाला आहे व त्यामुळे ज्यांचे चित्त अतिशय निर्मल झाले  
आहे अशा पुरुषास श्लोक, श्लोकार्थ किंवा वाक्य कांहीं पडतांच ब्रह्मसाक्षा-  
होतो. ह्मणजे व्यवहारांतील विषयाच्या साक्षात्कारास प्रथम जाप्रती व  
त्यानंतर इंद्रियार्थ-संनिकर्ष हीं जशीं कारणें होतात त्याप्रमाणें ब्रह्मसाक्षात्का-  
रासही प्रथम चित्तशुद्धि व नंतर श्लोकादि-श्रवण हीं कारणें होतात. ज्यांचे  
चित्त विक्षिप्त झाले आहे अशा उन्मत्त पुरुषांच्या इन्द्रियांचा विषयांशीं संनिकर्ष  
झाल्यावरही त्यांस पदार्थांचे विपरीत ज्ञान होतें ह्मणून ज्यांचे चित्त स्वस्थ  
आहे अशा पुरुषासही तसेंच विपरीत ज्ञान होत असेल असें समजणें जसें  
युक्त नाही; त्याप्रमाणेंच विषयाभिलाषी; ज्यांचे चित्त रजोवृत्तींनीं व  
तमोवृत्तींनीं भरून गेले आहे व जे अज्ञ आहेत अशा पुरुषांस हजारों श्लोक  
ऐकूनही ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाही; ह्मणून ज्याच्यावर करुणासागर श्रीकृष्णांचा  
अनुग्रह झाला आहे व ज्यांच्या अंतःकरणांतील रजोवृत्ति व तमोवृत्ति  
नष्ट झाल्या आहेत अशा विद्वानांसही वाक्य-श्रवणाबरोबर साक्षात्कार होत  
नाहीं हें ह्मणणे धाष्टर्य होय. अर्थात् अशा मुख्य अधिकाऱ्यांस एकाद्या  
श्लोकावरूनच ब्रह्मसाक्षात्कार होण्यास कोणत्याही प्रकारचा प्रत्यक्षय नाही.  
अस्तां हे ऐकून कोणी ह्मणेल कीं, तर मग श्रीव्यास-भगवानांनीं शरीरकशासन

कशास केलें ? मुख्य अधिकाऱ्यास त्याच्या वांचूनच साक्षात्कार होऊं शकेल. या प्रश्नाचें उत्तर असें कीं, शारीरकादि ब्रह्मात्मैक्य-प्रतिपादक शास्त्रें अमुख्य अधिकाऱ्यांकरितां आहेत. मुख्याधिकाऱ्यांचें थोड्याशा निमित्तानेंच काम भागतें; याविषयीं प्रमाण काय ह्मणून ह्मणाल तर सांगतों- महाभारतांत श्रीव्यासांनींच “आत्मानं विन्दते यस्तु सर्वभूतगुहाशयं । श्लोकेन यदि वार्धेन क्षीणं तस्य प्रयोजनं ” ह्मणजे सर्वभूतांच्या अंतःकरणरूपी गुहेमध्ये साक्षिरूपानें असणाऱ्या आत्म्यास जो साक्षात् जाणतो त्याचें एकाद्या श्लोकानें किंवा श्लोकार्धानेंच काम भागतें. अर्थात् देश, काल व वस्तु या त्रिविध परिच्छेदानें शून्य व ब्रह्मादि-स्थावरान्त भूतांचा साक्षी अशा आत्म्याचा ब्रह्मरूपानें ज्यास एकाद्या श्लोकार्धानें साक्षात्कार होतो, त्यास ब्रह्मानंदापर्यंत जेवढे ह्मणून आनंद आहेत त्या सर्वांची प्राप्ति होते. हीच गोष्ट श्रीसुरेश्वराचार्यांनीं नैष्कर्म्यसिद्धि “वाक्यश्रवणमात्रेण पिशाचवदवाप्नुयात् ” असें ह्मणून श्लोकार्धानें सांगितली आहे. ह्मणजे जो मुख्य अधिकारी आहे त्यास पिशाचाप्रमाणें केवळ वाक्य ऐकतांच साक्षात्कार होतो असा याचा भावार्थ आहे. पिशाचक या नांवाचा एक सामान्य मनुष्य होता. एकदां तो अरण्यांत गेला असतां त्यास “तं तूं आहेस ” हें महावाक्य ऐकूं आलें व तेवढ्यावरूनच त्यास आत्मसाक्षात्कार झाला, अशी एक आख्यायिका आहे. पिशाचकास ऐकूं आलेलें वाक्य एका आश्रमांतील अध्यापकांनीं आपल्या शिष्यास उद्देशून उच्चारिलेलें होतें.

**शंका**—मुख्य अधिकाऱ्यामध्ये कांहीं व्युत्पन्न असतात व कांहीं अव्युत्पन्न असतात, असें तुम्ही सुचविलें आहे व त्या दोघांसही श्लोकादिकांच्या श्रवणानें ब्रह्मसाक्षात्कार होतो, असें तुमचें ह्मणणें आहे. पण यावर आम्ही असें विचारितों कीं, साक्षात्कार झाल्यावर त्यांस कांहीं कर्तव्य रहातें कीं नाहीं. ?

**समाधान**—जे अव्युत्पन्न मुख्य अधिकारी असतात त्यांस ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही ब्रह्माकार-वृत्तीचा प्रवाह एकसारखा चालूं ठेवणें अवश्य असल्यामुळे ध्यानाची अपेक्षा आहे. कारण त्या अव्युत्पन्नांची बुद्धि शास्त्रामध्ये प्रवेश करण्यास स्वतः समर्थ नसते. तर तिला दुसऱ्या पुरुषांच्या उपदेशाचीन होऊन रहावें लागतें. त्यामुळे श्लोकार्धादिकांच्या श्रवणानें त्यांस जरी

साक्षात्कार झाला तरी भेदवादी असज्जनांच्या संसर्गाने असंभावना, विपरीत भावना इत्यादि दोष उत्पन्न होऊन त्यास प्रतिबंध होणे साहजिक आहे. साक्षात्कारास प्रतिबंध झाल्यावर अज्ञानाची आत्यंतिक निवृत्ति व पुरुषार्थाची प्राप्ति होत नाही. पण तेच, ते अव्युत्पन्न पुरुष जेव्हा ध्यानामध्ये लहान होऊन रहातात तेव्हा असज्जनादिकांशी समागम करण्यास त्यांस अवकाशच रहात नसल्यामुळे ज्ञानास प्रतिबंध करणारे असंभावनादि दोष उत्पन्न होण्याचे कारणच नष्ट होतं व त्यामुळे अप्रतिबद्ध साक्षात्कार आणि त्याच्या योगाने परमपुरुषार्थ ही दोन्ही होऊ शकतात. यास्तव अव्युत्पन्न पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही ध्यान अवश्य करावे लागते. अव्युत्पन्न मुख्य आध्यात्मिकांच्यानीं दुसऱ्यांच्या द्वारा आत्मश्रवण करावे व सतत ध्यान करावे अशा विषयी “ अन्ये त्वेवमजानन्तः श्रुत्वान्येभ्य उपासते ” असे श्रीभगवान् वचन प्रमाण आहे. याचा सारांश,—जे दुसरे अव्युत्पन्न असतात त्यांनी योग्य उपदेशकाच्या द्वारा श्रवण करून आत्म्याची सतत चितनरूपी स्थापना करावी. पंचदशीच्या ध्यानदीपांतही “ अत्यन्तबुद्धिमान्वाद्वा सामभ्या व्याप्यसंभवात् । यो विचारं न लभते ब्रह्मोपासीत सोऽनिशं ॥ मरणे ब्रह्मलोके वा तत्त्वं ज्ञात्वा विमुच्यते ॥ ” असे म्हटले आहे. याचा अर्थ—बुद्धि अतिशय मंद असल्यामुळे किंवा विचाराची सामग्री नसल्यामुळे ज्यास विचार करिता येत नाही, त्याने सतत ब्रह्मचितन करावे. म्हणजे त्या ध्यानाच्या योगानेच मरणसमयी किंवा ब्रह्मलोकी गेल्यावर तेथे त्या पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो आणि त्यामुळे तो मुक्त होतो. योगसूत्रकार भगवान् पतंजलींनी याविषयी योगसूत्रांत “ ततः प्रत्यक्-चेतनाधिगमोऽप्यन्तरायाभावश्च ” असे म्हटले आहे. याचा इत्यर्थ येणेप्रमाणे—परमात्म्याच्या ध्यानामुळे प्रत्यक्षान्मयाचा साक्षात्कार होतो व अशाप्रकारचे साक्षात्-ज्ञान झाले असता सर्व प्रतिबंधांची निवृत्ति होते. शारीरक सुत्र व श्रुति यांमध्येही प्रस्तुत प्रकारणेपयोगी अशी अनेक प्रमाणे आढळतात. पण त्या सर्वांचा येथे संग्रह करणे अशक्य व अनवश्यक आहे.

**टीका**—अव्युत्पन्न पुरुष प्रमाणकुशल नसतात. त्यामुळेच त्यांची प्रकाश विचार करण्यास स्वतंत्र नसते; तर ती परतंत्र असते, आणि अशी स्थिति ब्रह्मसाक्षात्कारानंतरही असज्जनांच्या संगतीने त्यांच्यामध्ये अस-

भावनादि दोषांचा प्रादुर्भाव होऊं नये झणून त्यांस ध्याननिष्ठेची अपेक्षा असते, असें जें तुम्ही म्हणत आहां तें आम्हांस बरोबर समजलें. पण जे प्रमाणकुशल पंडित असतात त्यांस या ध्याननिष्ठेची अपेक्षा आहे कीं नाहीं ? प्रमाणकुशल पंडित वर सांगितलेल्या अव्युत्पन्न पुरुषांप्रमाणें विचार करण्यास असमर्थ नसतात. तर त्यांची प्रज्ञा स्वतंत्र असते व त्यामुळें त्यांस ध्यानाची कांहीं जरूर नाहीं, असें वाटतें.

**समाधान**—व्युत्पन्न पंडित स्वतंत्रप्रज्ञ असतात हें खरें; पण त्या सर्वांसच ध्यानाची अपेक्षा नाहीं; असें म्हणतां येत नाहीं. कारण, अनेक शास्त्रांच्या अध्ययनानें व जन्मांतरीय पापामुळें जे पंडितही संशय, दुराग्रह इत्यादिकांनीं प्रस्त झालेले असतात त्यांस जरी साक्षात्कार झालेला असला तरी तो दूषित होतो. कारण, संशयादि भयंकर दोषांची निवृत्ति जोंपर्यंत झालेली नसते तोंपर्यंत शुद्ध आत्मसाक्षात्कार होत नाहीं व शुद्ध साक्षात्काराचाचून अज्ञानाची निवृत्ति होत नाहीं. कारण, “परीक्ष्य यो न गृह्णाति गृह्णाति च विपर्ययात् । दृढपूर्वं श्रुतत्वाच्च प्रमादान्नापि लौकिकात् ॥ १ ॥ चतुर्भिः कारणैरेतैर्याथात्म्यं न हि विन्दति ॥” असें श्रीसुरेश्वरानार्यांनीं म्हंटलें आहे. याचा भावार्थ असा—जो शास्त्रार्थाचें परीक्षण करून ग्रहण करित नाहीं त्यास; व जो विपरीत ग्रहण करितो त्यास आत्म्याचें यथार्थ स्वरूप समजत नाहीं. तसेंच पूर्वी शिकलेल्या शास्त्रांचा दृढ-संस्कार राहिल्यामुळें किंवा लौकिक प्रमादामुळें पुरुषास आत्मयाथात्म्य समजत नाहीं. झणजे आत्मज्ञान न होण्यास हीं चार कारणे आहेत. यास्तव संशय, दुराग्रह इत्यादि दोषांनीं युक्त असलेल्या व्युत्पन्न पुरुषांसही ध्यानाची अपेक्षा असते. कारण त्याचाचून त्यांच्या त्या प्रति-बन्धानी निवृत्ति होत नाहीं. आतां ज्या कित्तेक भाग्यवानावर ईश्वराचा अनुग्रह झालेला असतो व त्यामुळें जे असंभावना, विपरीत भावना इत्यादि दोषांनीं प्रस्त झालेले नसतात त्यांस मात्र ब्रह्मसाक्षात्कारानंतर ध्यानाची अपेक्षा नसते व त्यामुळें त्यांनीं जरी साक्षात्कारानंतर ध्यान न केलें तरी झालेल. पण ध्यान हें ब्रह्मसाक्षात्काराचें कारण आहे, असें श्रीव्यासांनींही “अपि संराधने प्रत्यक्षानुमानाभ्यां” या सूत्रांत सांगितलें आहे. या सूत्राचा अर्थ असा—हा अधिकारी पुरुष ध्यानसमयीं एकाप्र चित्तानें आपल्या

आत्मस्वरूपावरून ब्रह्माचा साक्षात्कार करितो. कारण स्वतः श्रुति व स्मृतीने तसे सांगितले आहे. कोणती श्रुति व स्मृति असे सांगत आहे ह्मणून ह्मणाल तर सांगतो—“ज्ञानप्रसादेन विशुद्धसत्त्वस्ततस्तु तं पश्यति निष्कलं ध्यायमानः । कश्चिद्धीरः प्रत्यगात्मानमैक्षदावृत्तचक्षुरमृतत्वमिच्छन् ।” ज्याचे चित्त शुद्ध झाले आहे असा पुरुष निर्गुण ब्रह्माचे ध्यान करीत असता त्या निर्गुण ब्रह्माचा साक्षात्कार करितो व बाह्य रूपादि विषयांपासून ज्याने आपली नेत्रादि इंद्रिये परतविली आहेत अशा मुमुक्षु ध्याननिष्ठासच प्रत्यगात्म्याचा साक्षात्कार होतो. ही कठश्रुति व “यं विनिद्रा जितश्वासाः संतुष्टा विजितेन्द्रियाः । ज्योतिः पश्यन्ति युञ्जानास्तस्मै योगात्मने नमः ॥” ह्मणजे जे निद्रारहित झाले आहेत; ज्यांनी प्राणायामाच्या योगाने श्वासास स्ववश केले आहे; व ज्यांनी इंद्रियांस जिंकिले आहे असे ध्यानयोगनिष्ठ पुरुष ज्या परमात्म्याच्या ज्योतीचा साक्षात् अनुभव घेतात त्या योगरूप परमात्म्यास नमस्कार असो. हाच अर्थ अन्य शास्त्रांमध्येही सांगितलेला आहे. “बहुव्याकुलचित्तानां विचारात्तत्त्वधीर्न चेत् । योगो मुख्यस्ततस्तेषां धीर्दुर्पस्तेन नश्यति” ह्मणजे ज्यांचे चित्त अतिशय व्याकुल आहे, अशा पुरुषांस जर विचाराच्या योगाने आत्मज्ञान न झाले तर त्यांस ध्यानरूप योग हेच मुख्य साधन होय. कारण त्यांच्या चित्तांतल दोष त्या ध्यानाच्या योगानेच नाहीसे होणे शक्य आहे.

**शंका**—ज्यांच्या चित्तांत संशयादि दोष आहेत ते त्यांच्या निवृत्तीकरितां ध्यान करीत असले तर खुशाल करोत. पण ज्यांस संशयादि दोषांचा स्पर्शही झालेला नाही, असे ज्ञानी पंडितही ध्यान करीत असतात असें दिसते. त्यांचे काय प्रयोजन ?

**समाधान**—संशयादि दोषशून्य पंडितही ‘मी ब्रह्म आहे’ अशा प्रकारच्या वृत्तीचा प्रवाह एकसारखा चालू ठेवून ध्यान करितात व त्यामुळे त्यांच्या अंतःकरणांतल विक्षेपाची निवृत्ति होऊन त्यास ब्रह्मानंदरूप प्रत्यक्षसुखाची प्राप्ति होते आणि त्याकरितांच ते ज्ञानी ध्यान करीत रहातात. त्यांच्या ध्यानाचा या दृष्ट ब्रह्मानंदाचाचून दुसरा कांहीं उपयोग नाही. कारण त्यांच्या संशयादि दोषांची निवृत्ति तर पूर्वीच झालेली असते. भगवानांनीही “अनन्याधिस्ततो मां ये जनाः पर्युपासते । तेषां नित्याभियुक्तानां योग-

क्षेमं वहाम्यहं” असें झटलें आहे. ह्मणजे जे साधक जन माझे अनन्य चिंतन करीत राहून उत्तम प्रकारें उपासना करितात त्या माझ्या ध्यानामध्ये खतत तत्पर झालेल्या भक्तांचा योगक्षेम मी चालवितों. ह्मणजे त्यांस जें अवश्य लागतें ते मी पुरवितों व त्यांच्या अवश्य पदार्थांच्या संचयाचें रक्षण मीच करितों. येथील उपासना या शब्दाचा अर्थ ध्यानरूप उपासना असा समजावा व अनन्य या शब्दानें कोणत्याही मायिक पदार्थांमध्ये लक्ष न ठेवितां केवळ मत्परायण होऊन असें समजावें. आतां ज्ञानी पुरुषास मनुष्य लोकापासून ब्रह्मलोकापर्यंत असलेले सर्व आनंद प्राप्त होतात व त्यामुळें त्यांस कोणत्याही वस्तूची व वस्तुजन्य आनंदाची प्राप्ति करून घेण्याचें रहात नाही, हें खरें. तरी पण भगवानांच्या वचनांतील योग व क्षेम यांचा विशेष अर्थ येथें घेतला पाहिजे. जें नसेल त्याची प्राप्ति ह्मणजे योग व जें असेल त्याचें रक्षण ह्मणजे क्षेम, असा या शब्दांचा सामान्य अर्थ आहे. पण प्रस्तुत स्थळीं देहादि अनात्म पदार्थांचे ठायीं जी आत्मबुद्धि आहे तिचा त्यास करून ज्ञान्याची ब्रह्मानंदरूपानें स्थिति होणें हाच योग व प्रबल प्रारब्धाच्या योगानेंही आत्मनिष्ठेपासून खांचा भ्रंस न होणें हें क्षेम होय. अज्ञाप्रकारचा योगक्षेम ज्ञान्याचे ठायींही असूं शकतो व त्यास उद्देशूनच भगवानांनीं “ मी त्याचा योगक्षेम चालवितों ” असें झटलें आहे, असें समजावें. ह्मणजे चिकित्सकांच्या मनांत संशय रहणार नाही. त्याचप्रमाणें भगवानांनीं गीते-मध्येच “ मच्चित्ता मद्रतप्राणा बोधयन्तः परस्परं । कथयन्तश्च मां नित्यं तुष्कन्ति व रमन्ति च ॥ ” असें झटलें आहे. सर्व प्राण्यांचा अंतर्गामी असून जो मी त्या मज वासुदेवाच्या ठायींच ज्यांचें चित्त आहे; माझ्या ठिकाणीं ज्यांचीं सर्व इंद्रियें तत्पर होऊन लागली आहेत; जे एकमेकांस सच्चिदानंदरूप अशा माझाच बोध करीत आहेत; व जे सतत माझे कर्तन करूनच नित्य संतुष्ट व रममाण होत असतात—इत्यादि, याचा अर्थ असून त्यावरून ज्यास आत्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा व्युत्पन्न पंडितांचें ध्यान ब्रह्म-नंदाच्या प्राप्तीस कारण होतें व त्याकरितांच ते त्यांत निमग्न होतात, असें ठरतें.

शंका—पण अज्ञाप्रकारचा विधि शाल्नामध्ये आहे, ह्मणजे ज्यांना संश-यादि असतील त्यांनीं त्यांच्या निवृत्तोकृतिं ध्यान अवश्य करावें.



असें श्रवणादिकांप्रमाणें ध्यानाचेही शास्त्राने विधान केले आहे, असें द्वाण-  
 ष्यास बुद्धी कां भितां ? असें विधान मानण्यास कांहीं प्रमाण नाही द्वाणून  
 द्वाणाल तर “ तमेव धीरो विज्ञाय प्रज्ञां कुर्वीत ब्राह्मणः ” द्वाणजे धीर ब्राह्म-  
 णानें त्या आत्म्यास साक्षात् जाणून नंतर त्याचेंच ध्यान करावें, अशी श्रुति  
 प्रमाण आहे. बरें आत्मसाक्षात्कार झाल्यामुळेच त्या ज्ञान्यास मोक्षसंज्ञक  
 परमपुरुषार्थाची प्राप्ति होते व त्यामुळे ज्ञानानंतर ध्यान करणें व्यर्थ आहे;  
 द्वाणून द्वाणावें तर तेंही संभवत नाही. कारण ब्रह्मज्ञानानंतरही सामान्य  
 व्यवहार-समयी त्या ज्ञान्यास पूर्वीप्रमाणेंच सुखदुःखादिरूप संसाराची  
 प्रतीति येत असते, असें दिसतें. तेव्हां केवळ ब्रह्मज्ञानाच्या योगाने परम-  
 पुरुषार्थाची प्राप्ति होत नसून; ब्रह्मनिष्ठ गुरूंजवळ जाऊन, श्रवणादि करून,  
 त्या साधनांच्या द्वारा ब्रह्मसाक्षात्कार करून घेतल्यावर यावज्जीव ब्रह्माचें  
 ध्यान केल्याने त्याची प्राप्ति होते, असेंच झटलें पाहिजे. द्वाणजेच ज्ञान्यास  
 साक्षात्कारानंतर यावज्जीव ध्यानाची आवश्यकता आहे, असें ठरलें. शिवाय  
 जर कोणी ज्ञानी ध्यानपरायण न झाला तर त्याचें आचरण यथेष्ट  
 होऊं लागेल व त्यामुळे त्यास मोक्ष न मिळतां उलट नरक-  
 प्राप्ति होईल. हें आझी प्रमाणावाचून सांगत आहों, असें द्वाणाल  
 तर “ निःसंगता मुक्तिपदं यतीनां संगदोषाः प्रभवन्ति दोषाः ।  
 आरूढयोगोऽपि निपात्यतेऽधः संगेन योगी कमृताल्पसिद्धिः ” हें वचन  
 या आमच्या द्वाणण्यास प्रमाण आहे. याचा अर्थ सांगतो—विषयी व बहिर्मुख  
 पुरुषांच्या संगतीचा यतीने त्याग करणें हाच पुरुषार्थाचा मार्ग होय. कारण  
 अशा पुरुषांच्या संगतीनेच यतीच्या ठायीं सर्व प्रकारचे दोष संभवतात.  
 त्या दोषांमुळे योगारूढ झालेला पुरुषही अधःपतन पावतो मग ज्याळ  
 ओढीशीच सिद्धि प्राप्त झाली आहे त्याच्याविषयी काय सांगावें ? यास्तव  
 विषयासक्ति व यथेष्ट आचरण यांची निवृत्ति होण्यास्तव ध्यानविधीची फार  
 आवश्यकता आहे. दुसऱ्याही अनेक ग्रंथांतून यतीनीं संग सोडावा असेंच  
 सांगितलें आहे व त्यावरूनही आझी द्वाणतो तीच गोष्ट प्राप्त होते.

**समाधान**—पण संशयादि दोषांनीं रहित असलेल्या ज्ञान्यास ध्यानाचें  
 विधान आहे असें द्वाणतां येत नाही. कारण ज्या पुरुषास दृढ अभ्यासांमुळे  
 देहाभिमान झालेला असतो त्यासच “ मी कर्ता आहे ” इत्यादि प्रकारें

आत्म्याचे ठायीं कर्तृत्व बुद्धि होते व असा विपरीत भाव धारण करणारा पुरुषच विधि व निषेध यांचा अधिकारी असतो. ह्याजें विधि व निषेध अशा पुरुषाकरितांच असतात. ज्ञान्यास देहाभिमान व “मी कर्ता” इत्यादि भावना नसतात, हें वर स्पष्ट झालेंच आहे. आणि त्यामुळें तो विधिनिषेधांचा विषय होत नाही. देहाभिमानही दोन प्रकारचा असतो. एक कर्मजन्य व दुसरा भ्रांतिजन्य. कर्मजन्य देहाभिमान कर्म निवृत्त होतांच निवृत्त होतो. पण दुसरा भ्रांतिजन्य अभिमान आत्मज्ञानाच्या योगानें अज्ञानाची निवृत्ति झाल्यावांचून निवृत्त होत नाही. यास्तव ज्याच्या अज्ञानाची निवृत्ति झालेली नाही त्यास जरी शास्त्रीय विधिनिषेध विषय करीत असले तरी ज्यास आत्मसाक्षात्कार झालेला आहे व त्यामुळें ज्याचें अज्ञान नाहीसें झालें आहे अशा पुरुषाचा भ्रांतिकृत देहाभिमान सर्वथैव नष्ट झालेला असल्यामुळें त्यास ते आपला दास करीत नाहीत. एवढ्याकरितांच परमपूज्य पंचदशीकारांनींही “व्याचक्ष्णतां ते शास्त्राणि वेदानध्यापयन्तु वा । येऽत्राधिकारिणो मर्त्या नाधिकारोऽक्रियत्वतः ॥ १ ॥ शृण्वन्त्वज्ञाततत्त्वास्ते ज्ञान-न्कस्माच्छुणोम्यहं । मन्यन्तां संशयापन्ना न मन्येऽहमसंशयः ॥२॥ विपर्यस्तो निदिध्यासेत्किं ध्यानमविपर्यये ” ॥ असें द्यतलें आहे. याचा भावार्थ असा—जे मानव अध्यापनादिकांचे अधिकारी असतील ते शास्त्रांचें व्याख्यान करोत कीं वेदांचें अध्यापन करोत. मी अक्रिय आहे व त्यामुळें मला त्यांपैकीं कशाचाही अधिकार नाही १. ज्यांना तत्त्वाचे ज्ञान झालेलें नसेल तें विचारे खुशाल श्रवण करोत. मी तत्त्व जाणतो. मग श्रवण कशा-करितां करूं ? ज्यांना संशय असेल ते मनन करोत. मला मुळीं संशयच राहिलेला नाही आणि ह्याणून मी मननही करीत नाही २. ज्यांच्या मनांत विपर्यास असेल तो खुशाल निदिध्यासनं करो. मला विपर्ययही झालेला नाही व त्यामुळें मी ध्यानही करीत नाही. ज्ञान्यास ध्यान करण्याचें प्रयोजन नाही ह्याणून द्यतल्यावर “तमेव वीसे” इत्यादि वर सांगितलेली श्रुति अप्रमाण होईल, असें झणाल तर तें व्यर्थ आहे. कारण ती श्रुति आत्म्याचें अपरोक्ष ज्ञान झाल्यावर ध्यान करावें, असें मुळींच सांगत नाही. तर वेदान्त श्रवणानें ब्रह्मचें परोक्ष ज्ञान झाल्यावर अपरोक्ष ज्ञानाकरितां निदिध्यासनरूप ध्यान करावें असें ही श्रुति सांगत आहे व त्यामुळें

तीं अप्रमाण ठरण्याचें कारण नाहीं. पण इन्द्रानें ध्यान न केल्यास त्याचें यथेन्द्रचरण होईल व त्यामुळें त्यास अधोगति मिलेल इत्यादि अप्रयोजक शंका तुम्ही वर घेतली आहे. पण त्यावर आह्मी असें सांगतो कीं, ज्ञानकाराणातिजन्य देहाभिमान नसल्यामुळें त्याच्या हातून कांहीं अकृत्य होईल ही शंकाच घेणें व्यर्थ आहे. कारण देहाभिमानावाचून कोणतेंही अकृत्य होत नाहीं; असा नियम आहे. शिवाय मुमुक्षु अवस्थेमध्येही जो शमादिकांचें यथेच्छ अनुष्ठान करून सर्व दोषांस आपल्यापासून हांकून लावीत होता तो ज्ञानी झाल्यावर पुनरपि त्यांच्या अधीन होईल हें झणणें शोभेल तरी कसें ? व जर कदाचित् तो दोषांच्या अधीन होऊन यथेष्ट आचरण करूं लागला तर त्यास ज्ञानी तरी कसें झणतां येईल ? तात्पर्य ज्ञानानंतर ध्यानाची कांहीं जरूर नाहीं. ध्यानविधि ज्ञानवानाकरितां नाहीं ही गोष्ट स्वतः भगवान् व्यासांनीं सांगितली आहे. कोठें झणून विचाराल तर सांगतो—“ अनुज्ञापरिहारौ देहसंबंधात् ज्योतिरादिवत् ” या ब्रह्मसूत्रांत सूत्रकारांनीं “ अनुज्ञा झणजे विधि व परिहार झणजे निषेध. हे मनुष्यास आत्मज्ञानापूर्वीं देहाभिमानामुळें प्राप्त होतात. त्यांचा आत्म्याशीं कांहीं संबंध नाहीं. तर उपाधीशीं आहे. याला दृष्टांत—अग्नीचा. स्मशानांतील अग्नि अपवित्र आहे असें समजून त्याचा त्याग करितात व अग्निहोत्रकुंडांतील पवित्र आहे असें समजून त्याचें प्रदूषण करितात. किंवा मनुष्याच्या शरीरांतील विष्टामूत्रादि मल अपवित्र आहेत असें झणून त्यागिले जातात व गाईच्या शरीरांतील तेच मल शुद्ध आहेत, असें समजून त्यांचें ग्रहण करितात. त्याचप्रमाणें देहाभिमानाची अज्ञानी पुरुषास शास्त्रकृत विधिनिषेध प्राप्त आहेत व देहाभिमानशून्य असा जो ज्ञानी त्यास ते प्राप्त नाहींत. ” असें द्वाटलें आहे. तत्त्वज्ञ पुरुषास कांहीं कर्तव्य नाहीं हें “ यस्त्वात्मरतिरेव ” इत्यादि दोन श्लोकांवरूनही स्पष्ट होत आहे. त्या श्लोकांचा सारांश मात्र येथें देतो—ज्याची रति बाह्य पदार्थांमध्ये नसून केवळ आत्म्याचे ठायीच असते; जो मानव आत्म्याच्या योगानें तृप्त होतो; व जो आत्म्यामध्येच संतुष्ट असतो त्याला कर्तव्य झणून कांहीं नसतें. त्यानें येथें कांहीं केलें तरी त्याचा कांहीं एक उपयोग होत नाहीं व न केलें तरी त्यापासून कांहीं हानि होत नाहीं. ब्रह्मादि-स्वामरांत कोण-त्याही प्राण्याकरितां त्याचा कर्तव्य नसतें. कारण तो कोणाशीं संबंधच ठेवीत

नाहीं. अशाच अर्थाचे आणखी एक पौराणवचन प्रमाण देतो—“ज्ञानामृते-  
न तृप्तस्य कृतकृत्यस्य योगिनः । नैवास्ति किञ्चित्कर्तव्यमस्ति चेन्न  
स-तत्त्ववित् ॥ याचा अर्थ—ज्ञानामृतानें तृप्त झालेल्या व कृतकृत्य झालेल्या  
योग्यास कांहीं एक कर्तव्य नसतें व जर “आहे” असें त्यास वाटत असले  
तर तो तत्त्ववेत्ताच नव्हे. श्रीमच्छंकराचार्यांनीही शारीरकभाष्यांत “अहं  
ब्रह्मास्मीत्येतदवसाना एव सर्वे विधयः सर्वाणि च शास्त्राणि  
विधिनिषेधमोक्षपराणि ” असें म्हटलें आहे. याचाही सारांश थोडक्यांत  
सांगतो—“मी ब्रह्म आहे” असें समजोपर्यंतच सर्व विधि व सर्व विधि, निषेध  
आणि मोक्ष यांची प्रतिपादक शास्त्रे प्रवृत्त होतात. याविषयीं विद्वान्  
पुरुषांनीही “गौणमिथ्यात्मनोऽसत्त्वे पुत्रदेहादिबाधनात् । तत्सद्ब्रह्माहमस्मीति  
बोधे कार्यं कथं भवेत् ॥” असें म्हटलें आहे. या विद्वद्वचनाचा अर्थ असा—  
आत्मा गौण, मिथ्या व मुख्य असा तीन प्रकारचा आहे. पुत्र, भार्या  
इत्यादिकांस पुरुषाचा गौण—आत्मा म्हणतात. अन्नमय, प्राणमय इत्यादि  
पांच कोशांस मिथ्या आत्मा म्हणतात व त्या पांच कोशांचा आधार, सर्वा-  
तर्पणी, सच्चिदानंदरूप व साक्षी असा जो आत्मा आहे तो मुख्य होय.  
पुरुषास या तिन्ही प्रकारच्या आत्म्यांची ओळख झाली असता मिथ्या व  
गौण आत्म्याविषयींचें त्यांचें प्रेम कमी होतें. फार काय पण ते आत्मा  
आहेत, असेंही त्यांस वाटेनासें होतें. नंतर मुख्य आत्म्याविषयीं त्यांचा  
निश्चय होतो. पुढें साक्षात्कारानें तोच निश्चय वज्रलेप होतो, आणि ही  
स्थिति प्राप्त झाल्यावर त्यास कर्तव्य कोठून रहाणार ? असो; अशांचे आण-  
खीही कितीतरी प्रमाणें देतां येण्यासारखी आहेत; पण उगीच विस्तार करणें  
बरोबर नाही. वर जी थोडीशीं प्रमाणें दिली आहेत त्यांवरून—संज्ञादि-  
सहित आत्मज्ञास ध्यानादि कांहीं कर्तव्य रहात नाही. आतां त्यानें जर  
इदसुखाकरितां ध्यान केलें तर त्यास सुख होतें व न केलें तर बाह्य व्य-  
हाराच्या संसर्गामुळे दुःख होतें. पण ध्यान न केल्यास त्याची याहून अधिक  
कांहीं हानि होते, असें मुळींच म्हणतां येत नाही.—हें वाचकांच्या ध्यानांत  
येईल.

दीर्घकाल श्रवणादि अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान केल्यामुळे ज्यास अप्रतिब-  
न्ध आत्मसाक्षात्कार झाला आहे अशा पुरुषाच्या हातून प्रारब्धकर्माप्रमाणें सर्व

अवश्य व्यवहार घडला तरी त्यामुळे त्याच्या मोक्षास कांहीं बाध येत नाही. कारण, “ तन्निष्ठस्य मोक्षोपदेशात् ” असें ब्रह्मसूत्रामध्ये व्यासांनीं म्हटलें आहे. याचा सारांश असा—ब्रह्मरूप आत्म्यामध्ये ज्याचें—इतर सर्व व्यापार सोडून—पर्यवसान झालें आहे व जो केवळ ज्ञानाचाच आश्रय करून राहिला आहे त्यास कर्तव्य झणून कांहीं रहात नाही. त्यास मोक्ष अवश्य मिळतोच. वस्तुतः या सूत्रामध्ये जगाचें कारण ब्रह्म आहे, प्रधान नव्हे. कारण जो ब्रह्मनिष्ठ झालेला असतो त्यासच मोक्ष मिळतो, असें झटलेलें आहे व त्यावरून वरील अर्थ सूचित होतो. ब्रह्मज्ञास पुण्यपापादि कांहीं लागत नाहीत, असें स्वतः भगवानांनींही सांगितलें आहे. दुसऱ्या एका ठिकाणीं “ आत्मज्ञानी पाहिजे तर सहस्रावधि यज्ञ करो, कीं ब्रह्महत्या करो, त्यापासून त्यास कांहीं प्रत्यवाय लागत नाही ” असें सांगितलें आहे. विद्यारण्यस्वामींनींही “ बोध पूर्ण झाल्यावर वैराग्य व शांति त्यास साध्य करीत रहोत कीं, प्रारब्धामुळे प्रतिबद्ध होवोत. कांहीं जरी झालें तरी त्यास मोक्ष निश्चयानें मिळतो.” असें झटलें आहे; आतां, वैराग्य व शांति नसल्यास त्याचें दृष्ट दुःख नाहीसें होत नाही एवढाच काय तो त्यांच्या अभावीं तोटा होतो. बोधाची अवधि पूर्ण झाली आहे, असें केव्हां समजावें म्हणून म्हणाल तर विष्णु-पुराणामध्ये याविषयीं असें सांगितलें आहे. “ अहं हरिः सर्वमिदं जनार्दनो नान्यत्ततः कारणकार्यजात । ईदृक्छन्नो यस्य न तस्य भूयो भवोद्भवा द्रन्द्वगदा भवन्ति ॥१॥ मी अज्ञान व अज्ञानकार्य यांस हरणारा जनार्दनच हें सर्व आहे. कार्य—कारणरूप असें हें दुसरें कांहीं नाही. असा ज्याचा निश्चय झाला आहे त्यास संसारांत अनुभवास येणारे सुख-दुःखादि रोग होत नाहीत. ब्रह्म-ज्ञातेमध्ये शिवानें ब्रह्मदेवास “ अहं हि सर्वं न च किञ्चिदन्यन्निरूपणायामनिरूपणाय । इयं हि वेदस्य परात्मनिष्ठा ममानुभूतिश्च न संशयश्च ॥ ” असें सांगितलें आहे. या वचनामध्येही, पूर्ण बोधाची अवधि सांगितली आहे. या सर्व स्थूल-सूक्ष्मसृष्टीमध्ये मीच भरून राहिलेला आहे. हें सर्व मदरून आहे व माझाही असाच अनुभव आहे. या विषयीं संशय मुळींच बाळगूं नये. हीच वेदाची परमनिष्ठा आहे. उपदेशसाहस्रीमध्ये आचार्यांनीं “ देहात्मज्ञानवज्ज्वालं देहात्मज्ञानवाचकं ॥ आत्मन्येव भवेद्यस्य सोऽनिच्छन्नपि मुच्यते ” असें म्हटलें आहे. अज्ञानी पुरुषास “मी मनुष्य आहे” अशा प्रकारचा आपत्त्या देहाविषयी

जसा दृढ निश्चय असतो त्याप्रमाणे आपल्या प्रत्यगात्म्याविषयी ज्याला “ मी ब्रह्म आहे ” असा पूर्ण अनुभव येतो त्याची “ मी देहच आहे ” ही भावना नष्ट होते. अशा ज्ञानवान् पुरुषाची जरी इच्छा नसली तरी तो मुक्त होतो. “ हा मी पुरुष आहे ” या श्रुतिवचनांतील “ हा ” या शब्दाचा अर्थ स्पष्ट करण्याच्या निमित्ताने श्रीपंचदशीकारांनी तृप्तिदीपामध्ये “ असंदिग्धाविपर्यस्तबोधो देहात्मनीक्षयते । तद्वदात्मनि निर्णेतुमयमित्युच्यते पुनः ” असें झटले आहे. देह हाच आत्मा आहे, असा सामान्य जनास बोध झालेला असतो व त्याविषयी त्यास कधी संशय येत नाही. किंवा त्यांचा कधी विपरीत भावही होत नाही. त्याप्रमाणेच आत्म्याविषयीही निर्णय करितां यावा ह्यापून “ हा ” असे पुनः झटले आहे. सारांश श्रवणादि साधनांच्या अनुष्ठानाने ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व त्यानंतर ब्रह्मभावरूप मुक्ति होते, हे सिद्ध झाले. याविषयी अनेक श्रुतिस्मृतिवचने प्रमाण देतां येण्यासारखी आहेत. पण ग्रंथविस्तारभयास्तव मी येथे त्यांचा उल्लेख करित नाही. याविषयी आतां एकच प्रमाण देऊन या परिच्छेदाची परिसमाप्ति करितों. “ वृक्षाप्राक्त्युतपादो यद्वदनिच्छन्नपि क्षितौ पतति । तद्वद्गुणपुरुषज्ञोऽनिच्छन्नपि केवली भवति ॥ ” या गीताचा अर्थ असा—वृक्षाच्या अप्रावरून ज्याचा पाय घसरला आहे असा पुरुष इच्छा नसतांही जसा भूमीवर पडतो त्याप्रमाणे ज्याला आत्मसाक्षात्कार झाला आहे त्याची इच्छा नसली तरी त्यास मोक्ष मिळतो. असे; या सर्व विवेचनावरून ब्रह्मज्ञान्यास नित्य, निरतिशय, अखंड व एकरस आनंदब्रह्माची प्राप्ति होते ही गोष्ट सिद्ध झाली.

इति श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत तत्त्वानुसंधानसाराचा तिसरा परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णापणमस्तु.

## अथ चतुर्थपरिच्छेदप्रारंभः

श्रीगणेशाय नमः । श्रीसरस्वत्यै नमः । श्रीसद्गुरवे नमः । तन्वानुसंधानाच्या चवथ्या परिच्छेदास प्रारंभ करितों. ब्रह्मसाक्षात्काराच्या यांगानें मुक्ति मिळते, असें तिसऱ्या परिच्छेदाच्या शेवटीं सांगितलें. तीं जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति अशीं दोन प्रकारची आहे. पण कित्येक विद्वान् जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करीत नाहीत. ते केवळ विदेहमुक्तिच मानितात. त्यांच्या ह्यण्याचा सारांश असा—ब्रह्मसाक्षात्कारानें विद्वान् पुरुषास विदेह मुक्तीचाच लाभ होतो. प्रमाण, लक्षण व साधन यांनीं रहित असलेली जीवन्मुक्ति कोणालाच मिळत नाही. त्याचप्रमाणे जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोणी आढळत नाही व तिचें फलही मिळण्यासारखें नाही. प्रमाण व लक्षण यांनीं रहित असलेल्या कोणत्याही वस्तूची सिद्धि होत नाही; हें जगजाहीर आहे.—

“ विमुक्तश्च विमुच्यते । स जीवन्मुक्त उच्यते । स्थितप्रज्ञस्तदोच्यते ” इत्यादि श्रुतिस्मृतिवचनें विद्यमान असतांना जीवन्मुक्ति प्रमाणशून्य आहे, असें कसें ह्यणतां येईल? ह्यणून विचाराल, तर याविषयीं आह्मी असें सांगतो कीं, या श्रुतिस्मृतींचें तात्पर्य ब्रह्मामध्येच आहे. कारण त्या ब्रह्मविद्येची स्तुति करण्याकरितां प्रवृत्त झाल्या आहेत; जीवन्मुक्तीच्या प्रतिपादनाकरितां नव्हे. आतां जीवन्मुक्तीच्या लक्षणाचाही अभाव आहे; असें जें आह्मी वर ह्याटलें आहे तें सिद्ध करून दाखवितों. जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करणारे असे तुझी मायावादी वेदान्ती जीवन्मुक्त कशाला ह्यणतां ? अज्ञानाच्या निवृत्तीस तुझी जीवन्मुक्ति ह्यणतां कीं, ब्रह्मभावास जीवन्मुक्ति हें नांव देतां; अथवा जीवन्तपणीं कर्तृत्वभोक्तृत्वादिरूप बंधाच्या निवृत्तीस जीवन्मुक्त, असें ह्यणण्याचा तुमचा परिपाठ आहे? अज्ञाननिवृत्ति किंवा ब्रह्मभाव हेंच जीवन्मुक्तीचें लक्षण जर तुझांस इष्ट असेल तर तें निरुपयोगी आहे; असें आह्मी स्पष्टपणें सांगून ठेवितों. कारण विदेहमुक्तीमध्येही हे धर्म आहेतच व त्यामुळे त्यांच्या ठायीं अतिव्याप्ति हा दोष येतो. दुष्ट लक्षण आपल्या लक्ष्याची सिद्धि करू शकत नाही, हें प्रसिद्ध आहे. आतां तिसऱ्या लक्षणा-

विषयीं जर विचार केला तर तेंही जीवन्मुक्तीची सिद्धि करूं शकत नाहीं. कारण जीवंत असेपर्यंत भोग देणारें प्रारब्ध कर्म असतांना कर्तृत्वादि बंधांची निवृत्ति कशी होईल? बरें जीवंतपणीं बंधांची निवृत्ति होते, असें जरी मानिलें तरी ती कोणापासून होते? चैतन्यापासून कीं अहंकारापासून? हा प्रश्न येतोच. चैतन्यापासून कर्तृत्वादि बंध निवृत्त होतो असें झणतां येत नाहीं. कारण शुद्ध साक्षिचैतन्याचे ठायीं वस्तुतः तो बंध अस्तू शकत नाहीं. तर अंतःकरणाशीं तादात्म्य संबंध झाल्यामुळे त्याच्या ठायीं तो आहे, असें केवळ वाटतें मात्र. पण आत्मसाक्षात्काराच्या योगानें त्या तादात्म्याध्यासाची निवृत्ति झाली असतां तो आरोपित बंधही आपोआप निवृत्त होत असतो. यास्तव साक्षीपासून बंधांची निवृत्ति व्हावी ह्याणून जीवन्मुक्तीचें संपादन करण्याची कांहीं आवश्यकता नाहीं. बरें अहंकाराच्या ठायीं असलेल्या बंधाच्या निवृत्तीस जीवन्मुक्ति ह्याणाल तर तेंही जमत नाहीं. कारण भोग देणारें प्रारब्ध कर्म विद्यमान असेपर्यंत अहंकाराच्या ठिकाणचा स्वाभाविक बंध निवृत्त होऊं शकणार नाहीं. कारण कोणत्याही पदार्थाचा स्वाभाविक धर्म तो पदार्थ विद्यमान असेपर्यंत निवृत्त होत नाहीं, असा अनुभव आहे. अग्नीची उष्णता, अग्नी असेपर्यंत नाहींशी होत नाहीं. जलाचें द्रवत्व जल विद्यमान असें तों नाहींसें होत नाहीं; असें आपण व्यवहारांत नेहमीं पहातो. कर्तृत्वादिरूप बंध हा अहंकाराचा स्वाभाविक धर्म आहे; हें अधिक विस्तारानें सांगत बसण्याची आवश्यकता नाहीं. कारण “मी करितों” इत्यादि व्यवहारावरूनच त्याची सिद्धि होत असते. आतां—अहंकारगत कर्तृत्वादि बंधाचा स्वरूपतः नाश जरी न झाला तरी योगाभ्यासाच्या योगानें त्याचा अभिभव (पराभव) होऊं शकेल—ह्याणून ह्याणाल तर आत्मज्ञानाहून प्रारब्ध प्रबल आहे हें जसें तुम्ही पूर्वी तिसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे त्याचप्रमाणें तें योगाभ्यासाहूनही प्रबल असल्याचें आम्हांस मान्य असल्यामुळे व “मी कर्ता, मी भोक्ता,” इत्यादि प्रकारच्या अभिमानावाचून प्रारब्ध कर्मांचा भोग होणें शक्य नसल्यामुळे योगाभ्यास बंधाचा अभिभव करितो, असें झणतां येत नाहीं. तात्पर्य जीवन्मुक्तीचें निर्दोष लक्षण सांगितां येत नाहीं. बरें, जीवन्मुक्तीचें साधन काय आहे? ह्याणजे आत्मज्ञानाच्या योगाचे



सिद्धि होते कीं, योगाभ्यासानें ? आत्मज्ञान हें तिचें साधन आहे, असें ह्यणतां येत नाहीं. कारण तें विदेह मुक्तीचें साधन आहे. जीवन्मुक्तीचें नव्हे. “ ज्ञानाच्या योगानेंच कैवल्याची प्राप्ति होते ” हें श्रुतिवचन सामान्यतः “ मुक्तीचें साधन ज्ञान आहे ’ एवढेंच सांगत आहे. तें जीवन्मुक्तीचें साधन आहे, असें सांगत नाहीं, हें ध्यानांत ठेविलें पाहिजे. योगाभ्यास हें तिचें साधन आहे, हा दुसरा पक्ष घेतल्यास तोही विचारानंतर टिकत नाहीं. कारण श्रवणादिकांप्रमाणें योगाभ्यासही आत्मज्ञानाचें साधन आहे, असें शास्त्रास मान्य आहे व त्यामुळें तो जीवन्मुक्तीचें साधन होऊं शकत नाहीं. आतां अधिकाऱ्याविषयीं विचार करूं या. जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोण ? मुमुक्षु पुरुष तर तिचा अधिकारी होऊं शकत नाहीं. अर्थात् ज्ञानवान् पुरुषच तिचा अधिकारी आहे, असें झटले पाहिजे. पण तेंही असंभवनीय आहे. कारण “ ज्ञानामृतेन तृप्तस्य० इत्यादि व “ तस्य कर्त० न विद्यते ” इत्यादि पूर्वाक्त वचनांवरून ज्ञान्यास कर्तव्य कांहीं रहात नाहीं; असें उरलें व असें असतांना तोच जीवन्मुक्तीचा अधिकारी आहे, असें जर झटलें तर त्यास त्या मुक्तीच्या साधनाचें अनुष्ठान अवश्य करावें लागणार. अर्थात् “ त्याला कांहींएक कर्तव्य रहात नाहीं ” या वचनाशीं विरोध आला. शिवाय ज्याला देहाभिमान असतो तोच कोणाच्याही कार्याचा कर्ता होत असतो. पण ज्ञानी पुरुष देहाभिमानशून्य असतो हें जगप्रसिद्ध आहे. तेव्हा अभिमानशून्य पुरुषाची जीवन्मुक्तीच्या साधनामध्ये प्रवृत्ति कशी होणार ? सारांश ज्ञानी जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होऊं शकत नाहीं. आतां जीवन्मुक्तीचें फल काय आहे ? असा प्रश्न केल्यास जीवन्मुक्तीस मानणारे १ आत्म-ज्ञानाचें रक्षण किंवा २ दुःखाचा नाश अथवा ३ स्वरूपसुखाचा आविर्भाव हेंच तिचें प्रयोजन आहे असें उत्तर देतील. पण यांतील एकही फल संभवत नाहीं. कसें झणून झणाल तर सांगतो—महावाक्यां-पासून उत्पन्न झालेलें आत्मज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करण्यास समर्थ असतें. तेव्हां असल्या आत्मज्ञानाचा बाध कोण करणार ? सारांश आत्म-ज्ञानाचें रक्षण हें जीवन्मुक्तीचें फल होऊं शकत नाहीं. तसेंच दुःखाचा नाश व सुखाचा आविर्भाव हींही त्या मुक्तीचीं फलें होऊं शकत नाहींत. कारण त्या दोषांचीही प्राप्ति आत्मज्ञानानें होऊं शकते. अर्थात् तीं आत्म-

ज्ञानाचीं फलें आहेत. जीवन्मुक्तीचीं नव्हेत. तात्पर्य प्रमाण, लक्षण, साधन, अधिकारी व प्रयोजन यांचा अभाव असल्यामुळें जीवन्मुक्तीचा अंगीकार करितां येत नाही. आणि असा प्रकार असल्यामुळें आह्मी नुसत्या विदेह मुक्तीचाच स्वीकार करितों.

हें जीवन्मुक्तीचा अंगीकार न करणारांचें मत झालें. आतां याविषयीं वेदान्ताचा काय सिद्धांत आहे तो सांगतों. मुक्ति दोन प्रकारची आहे व तिचे जीवन्मुक्ति व विदेहमुक्ति असे दोन भेद आहेत; असें वर सुचविलेंच आहे. पण जीवन्मुक्ति वादग्रस्त आहे व विदेहमुक्तीविषयीं कोणाचाही वाद नाही. यास्तव आह्मी येथें प्रथमतः विदेहमुक्तीचाच विचार करितों— “मी ब्रह्म आहे” या ज्ञानानें युक्त असलेल्या पुरुषाच्या शरीराचा प्रारब्ध-भोगानंतर नाश होणें हीच विदेहमुक्ति होय. श्रीव्यासांनीं “भोगेन-त्त्वितरे क्षपयित्वा संपद्यते” या सूत्रामध्यें या मुक्तीचाच निर्देश केला आहे. सूत्रार्थ असा-ज्ञानवान् पुरुष प्रारब्धप्राप्त सुखदुःखांचा अनुभव घेऊन प्रारब्ध पुण्यपापाचा क्षय करितो आणि शरीरनाशानंतर अखंड, एकरस, आनंद, ब्रह्मरूपानें स्थित होतो. त्यास पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाही. कारण आत्मज्ञानाच्या योगानें त्याचें संचित पापपुण्य नष्ट होतें. आत्मज्ञानाच्या माहात्म्यानें ज्ञानानंतर होणाऱ्या आगामि कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाही. प्रारब्धाचा भोगानें क्षय होतो. आणि त्यामुळें पुनर्जन्म घेण्याचें त्यास कारणच रहात नाही. अर्थात् शरीरपातानंतर तो निर्विशेष ब्रह्मरूप होतो, असें ह्मणण्यास कांहीं प्रत्यवाय नाही. या विदेहमुक्तीचें स्वरूप “तस्य तावदेव चिरं यावन्न विमोक्ष्ये” इत्यादि छान्दोग्य-श्रुतीनें सांगितलें आहे. तात्पर्य विदेहमुक्ति श्रुती व सूत्र या प्रबल प्रमाणांवरून सिद्ध आहे.

**शंका**—ज्या पुरुषाचें, अनेक जन्मांची प्राप्ति करून देणारें प्रारब्ध कर्म विद्यमान आहे त्यास प्रथम जन्मांचे आत्मज्ञान झाल्यास पुढील जन्म घ्यावे लागतात कीं नाहीत? घ्यावे लागतात असे ह्मटल्यास ज्ञान जन्मनिवृत्तीचें नियमानें कारण आहे, असें होत नाही. ह्मणजे ज्ञान झालें कीं अवश्य जन्मनिवृत्ति होते असें ठरत नाही. बरें ज्ञानानंतर जरि प्रारब्ध अवशिष्ट असलें तरी पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाही. ह्मणून ह्मणावें तर

“ नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटिशतैरपि ” झणजे कोट्यवधि कल्प जरी गेले तरी कर्म भोगल्यावाचून नाहीसं होत नाही. या वचनार्शी विरोध येतो. तेव्हां या आमच्या शंकेचे समाधान कसे होणार तें सांगा.

समाधान—“यावदधिकारमवस्थितिराधिकारिकाणां” या सूत्रामध्ये भगवान् व्यासांनीं व त्यावरील भाष्यांत भाष्यकार—श्रीमच्छंकराचार्यांनीं असें वर्णन केलें आहे.—सृष्टीच्या आरंभीं जगाचा व्यवहार चालविण्याकरितां परमेश्वरानें ज्यांस अधिकारी नेमिलें आहे असे इंद्रादि अधिकारी पुरुष आपला अधिकार असे पर्यंत रहातात. मध्यंतरीं शापादिकांच्या योगानें जरी त्यांस दुसरा जन्म घ्यावा लागला तरी त्यांच्या आत्मज्ञानाची हानि होत नाही व त्यांच्या अधिकाराचा काल जेव्हां समाप्त होतो तेव्हां त्यांस मोक्षही अवश्य मिळतो. याच न्यायानें ज्या पुरुषाचें प्रारब्ध अनेक जन्म देणारें आहे; त्या पुरुषास प्रथम—जन्मामध्ये “तत्त्वमसि” इत्यादि महावाक्यांच्या योगानें जरी आत्मसाक्षात्कार झालेला असला तरी प्रबल प्रारब्ध कर्मांच्या योगानें त्यास दुसऱ्या जन्माची प्राप्ति होते व त्यामुळे त्याच्या ज्ञानासही बाध येत नाही. कारण प्रारब्धाचें तें जन्मरूपी फल आत्मज्ञानार्शी विरोध करित नाही. शिवाय तें जर आत्मज्ञानार्शी विरोध करित असतें तर इंद्रादि अधिकारी देवतांचें ज्ञानही त्यांच्या प्रारब्धानें नष्ट व्हावयास पाहिजे होतें. पण तसें होत नाही; असें सूत्रकार व भाष्यकार यांच्या सांगण्यावरून ठरतें. अर्थात् आत्मज्ञानाच्या योगानें मोक्षाचा लाभ होतो ही गोष्ट निर्विवाद आहे. अथवा या शंकेचे समाधान दुसऱ्या रीतीनेंही करितां येतें तें असें—“ जो विद्वान्, विकल्पशून्य होतो व सदा पवित्र होऊन रहातो तो जेशून पुनः कोणी येत परत नाही अशा पदास पोंवतो. ” अशा अर्थाची श्रुति व “ जो याप्रमाणें पुरुषास व गुणांसह प्रकृतीस जाणतो तो कसाही जरी वागला तरी पुनरपि जन्म घेत नाही. ” अशा अर्थाची स्मृति असल्यामुळे ज्ञानवानास जन्म घ्यावा लागत नाही हीच अबाधित गोष्ट होय. आतां ज्या पुरुषाचें प्रारब्ध अनेक जन्म देणारें असतें त्यास पहिल्या जन्मीं ज्ञान होतच नाही. त्यानें श्रवणादि साधनांचें अनुष्ठान पहिल्या जन्मीं कित्याही जरी केलें तरी प्रारब्धापुढें त्याचें सामर्थ्य चालत नाही व त्यामुळे त्यास शेवटच्या जन्मीच ज्ञान होतें. आणि ज्ञानानंतर पुनः जन्म घ्यावा

लागत नाही. श्रीवसिष्ठ ह्यणतात-“ यस्येदं जन्म पाश्चात्यं तमाश्वेव महामते । विशन्ति विद्या विमला मुक्तविष्णुमिवोत्तमम् ॥” ह्यणजे वा बुद्धिमाना ( रामा ), ज्याचा हा शेवटचा जन्म असतो त्याच्यामध्येच, उत्तम जातीच्या वेणूमध्ये जशी मोल्ये, त्याप्रमाणे शुद्ध ब्रह्मविद्या प्रवेश करितात. सारांश ब्रह्मविद्येनंतर जन्माची प्राप्ति होत नाही.

दुसरे कांहीं विद्वान् या विदेहमुक्तीचें स्वरूप असें सांगतात-भावी शरीराचा आरंभ न करणे हीच विदेहमुक्ति होय. ती ज्ञानाबरोबरच उत्पन्न होत असते. कारण आत्मज्ञानाच्या योगाने अज्ञानाची निवृत्ति झाली असता संचित कर्माचाही नाश होतो व संचित कर्मच भावी शरीराचा आरंभ करणारे आहे. तेव्हां त्याचा नाश होताच विदेह मुक्तिही उत्पन्न होते, असें ह्यणणे योग्यच होय. याविषयी एका ग्रंथकाराने असें हटलें आहे.-“तथैश्वर्यचगृहे वा नष्टस्मृतिरपि परित्यजन्देहं । ज्ञानसमकालमुक्तः कैवल्यं याति हतशोकः” याचा सारांश-ज्ञान होताच मुक्त झालेला पुरुष त्रिदोषामुळे ब्रह्मात्मस्मृतिश्चून होऊन प्रयाग, काशी इत्यादि क्षेत्रांमध्ये किंवा चांडालाच्या गृहों जरी मरण पावला तरी ज्याचा सांसारिक शोक नष्ट झाला आहे, असा तो ज्ञानी कैवल्यास प्राप्त होतो.

येथवर विदेहमुक्तीचें यथामति विवेचन केलें. आतां यापुढें जीवन्मुक्तीचें वर्णन कर्तव्य आहे. श्रवणादिसाधनांच्या अनुष्ठानाने ज्याला ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे, अशा विद्वसंन्याशास जीवंतपणीच “मी कर्ता, मी भोक्ता” इत्यादि प्रतीति येईनाशी होते, या अवस्थेलाच जीवन्मुक्ति ह्यणावें. पण-हें लक्षण संभवत नाही. कारण प्रारब्ध असेपर्यंत “ मी कर्ता ” इत्यादि प्रतीति अवश्य होणारच. त्यावाचून प्रारब्धफलभोग होऊं शकणार नाही. शिवाय ज्ञानाच्या योगानेच साक्षिगत कर्तृत्वादि बंध जरी निवृत्त झाला तरी अंतःकरणाच्या ठिकाणी स्वभावतःच असणारा तो धर्म निवृत्त होत नाही, इत्यादि कोणी ह्यणेल, यास्तव त्याचें समाधान केलें पाहिजे. तत्त्वज्ञानाहून प्रारब्ध प्रबल आहे हें आह्मी तिसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. त्याचप्रमाणे प्रारब्धाहून योगाभ्यास प्रबल आहे. यास्तव योगाभ्यासाच्या योगाने प्रारब्धाच्या भोगास अनुकूल असलेल्या कर्तृत्वादि बंधाची प्रतीति जरी सर्वथैव नष्ट न झाली तरी तिचा अभिभव अवश्य होऊं शकतो. ( अभिभव ह्यणजे पराभव,

तिरस्कार ) व त्यामुळे वर सांगितलेले जीवन्मुक्तीचे लक्षण संभवते. प्रारब्धा-  
 हुन योगाभ्यास प्रबल आहे असे जर न मानिले तर पुरुष-प्रयत्न व्यर्थ  
 होणार !! व प्रयत्न निष्फल आहे असे मानिल्यावर वैद्यकशास्त्र, ज्योतिष-  
 शास्त्र इत्यादि वेदान्तापर्यंत सर्व शास्त्रे व्यर्थ आहेत, असे ठरणार !! तेव्हां  
 प्रयत्नास व प्रयत्नरूप योगाभ्यासास प्रारब्धाहुन प्रबल मानण्यामध्येच शहाण-  
 पणा आहे. आतां-असे मानिल्यावर “ नाभुक्तं क्षीयते कर्म कल्पकोटि-  
 शतैरपि ” या वर सांगितलेल्या वाक्याशी विरोध येतो—झणून झणाल तर  
 तीचीही व्यवस्था कशी करावयाची तें सांगतो. प्रारब्धकर्माशी विरोध कर-  
 णारे जे योगाभ्यासादि प्रयत्न ते जेव्हां विद्यमान नसतात तेव्हां तें वचन  
 आपला अंमल चालवितें. झणजे ज्या प्रारब्धास प्रतिबंध करणारा योगा-  
 भ्यासादि प्रयत्न नसतो तें प्रारब्ध भोगावाचून निवृत्त होत नाही. कोण-  
 त्याच उपायानें प्रारब्ध हटत नाही झणून जर नियमानें मानिले तर  
 “जन्मान्तरकृतं पापं व्याधिरूपेण बाधते । तच्छान्तिरौषधैर्दानैर्जप-  
 होमार्चनादिभिः ॥ ” झणजे जन्मांतरी केलेले पाप व्याधिरूपानें पीडा  
 देते. पण त्याची शांति औषध, दान, जप, होम व पूजन यांच्या योगानें  
 होते, या वचनाशी विरोध येतो. झणजे हें वचन अप्रमाण आहे, असे  
 प्रारब्धावर अत्यंत भक्ति ठेवणारास झणावें लागेल. श्रीवसिष्ठमुनींनी “ आ-  
 बाल्यादलमभ्यस्तैः शास्त्रसत्संगमादिभिः । गुणैः पुरुषयत्नेन  
 सोऽर्थः संप्राप्यते हितः ॥ ” असे योगवासिष्ठांत झटलेले असून त्याचा  
 इत्यर्थ असा—पुरुषप्रयत्न शास्त्रीय व अशास्त्रीय असा दोन प्रकारचा असतो.  
 श्रुति-स्मृति इत्यादि प्रमाणभूत शास्त्रानें जें करावें असे सांगितले असेल तें  
 करणें हा शास्त्रीय प्रयत्न व त्यानें जें करूं नये झणून सांगितले असेल तें  
 करणें हा अशास्त्रीय प्रयत्न होय. अभिहोत्र, जप, तप, इत्यादि करावें असे  
 शास्त्रविधान असल्यामुळे तें करणें हा शास्त्रीय प्रयत्न व असत्य भाषण, परस्त्री-  
 समागम, हींसा, चोरी इत्यादि करूं नये असा शास्त्रानें निषेध केलेला असल्यामुळे  
 तें करणें हा अशास्त्रीय प्रयत्न होय. हा पुरुषास नरकादिकांची प्राप्ति करून  
 देत असतो, हें निराळें सांगावयास नकोच. लहानपणापासून ज्यांचा अभ्यास  
 केला आहे अशा-अध्यात्मशास्त्र, सत्समागम, शम, दम-इत्यादि गुणांच्या  
 योगानें व अशाच प्रकारच्या दुसऱ्याही शास्त्रीय प्रयत्नांच्या योगानें पुरुष

मोक्षसंज्ञक परमपुरुषार्थास प्राप्त होतो. या वसिष्ठवचनावरूनही प्रारब्ध-कर्मापेक्षां योगाभ्यासादि शास्त्रीय प्रयत्न प्रबल आहे, असें ठरते.

जीवन्मुक्तीचा अधिकारी कोण हें आतां सांगणें भाग आहे. श्रवण, मनन इत्यादि साधनांच्या योगानें ज्यास ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे व ज्या विद्वत्संन्याशास चित्ताच्या विश्रांतीची कामना आहे तोच या जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. पण-“ज्ञानी पुरुषास कांहीं कर्तव्य रहात नाही ” असें आह्मी वर सप्रमाण दाखविलें आहे-ह्मणून ह्मणाल तर त्याचेंही उत्तर एका-आत्म-ज्ञानाच्या योगानें आवरणशक्तियुक्त अज्ञानाची निवृत्ति जरी झाली तरी विक्षेपशक्तियुक्त अज्ञान प्रारब्धाचा भोग देण्याकरितां रहातें व त्यासच लेश असें ह्मणतात, हें आम्ही तिसऱ्या परिच्छेदांत विस्तारपूर्वक सांगितलें आहे. सारांश बाधितानुवृत्तीनें विद्वान् पुरुषाचें ठायीं देहाभिमान व कर्तृत्व हीं असूं शकतात. व त्यामुळें तो विद्वान्च जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. अशा अधिकाऱ्यास जीवन्मुक्तीकरितां मनोनाश व वासनाक्षय या दोन साधनांचें अनुष्ठान करावें लागतें “ ज्ञानामृतानें तृप्त झालेल्या पुरुषास कांहीं एक कर्तव्य रहात नाही ” असें तुम्ही सप्रमाण ह्मटलें आहे हें खरें; पण कृतोपास्ति व अकृतोपास्ति असे दोन प्रकारचे ज्ञानी असल्यामुळें त्या तुमच्या सप्रमाण प्रतिपादनाची व्यवस्था करितां येते. आत्मज्ञानापूर्वीं ज्यानें सगुण ब्रह्माच्या साक्षात्कारपर्यंत उपासना केलेली असते त्यास कृतोपास्ति ज्ञानी व ज्यानें अज्ञी उपासना केलेली नसते त्यास अकृतोपास्ति ज्ञानी ह्मणतात. यांतील पहिल्या प्रकारच्या ज्ञान्यास साक्षात्कारानंतर कांहीं कर्तव्य नसतें. कारण त्याचा मनोनाश व वासनाक्षय पूर्वांच झालेला असतो आणि त्यामुळें आत्मज्ञान होतांच तो जीवन्मुक्त होतो. अर्थात् “ ज्ञानी पुरुषास कांहीं एक कर्तव्य नसतें ” असें सांगणारीं श्रुतिस्मृतिवचनें अशा पुरुषांस उत्तम प्रकारें लागूं पडतात. पण लौकिक-वैदिक व्यापारांच्या योगानें ज्यांच्या चित्तास विश्रांति सुळींच मिळत नाही अशा अकृतोपास्ति पुरुषास आत्मसाक्षात्कारानंतर जीवन्मुक्तीकरितां पूर्वांच दोन साधनें अवश्य अनुष्ठेय आहेत. ज्यांच्या चित्तास विश्रांति नाही अशा अकृतोपास्ति पुरुषास आत्मज्ञानच होणें कठिण आहे, ह्मणून ह्मणाल तर तें बरोबर नाही. कारण ज्ञान प्रमाण व वस्तु यांच्या अधीन असतें व त्यामुळें तें सर्वास साधारण आहे. घटादि पदार्थांशीं

नेत्रादि प्रमाणांचा संबंध झाला असतां 'हा घट आहे' इत्यादि ज्ञान सर्वांस सारखेंच होत असतें, असें आपण व्यवहारांत नित्य पढातो. त्याचप्रमाणें महावाक्यांवरून "मी ब्रह्म आहे" असें ज्ञान कृतोपास्ति व अकृतोपास्ति अशा दोन्ही प्रकारच्या अधिकाऱ्यांस सारखेंच होतें. कारण असें न मानिल्यास याज्ञवल्क्य, कहोल, जनक, अजातशत्रु इत्यादि गृहस्थांस आत्मज्ञान झालें असें जें श्रुत्यादि प्रमाण-ग्रंथांत झटलें आहे तें असत्य ठरणार. बरें तें असत्य ठरलें झणून आमची काय हानि आहे झणून झणाल तर—आमच्या सारख्या कोणत्याही आधुनिकाची श्रवणादिकांमध्ये प्रवृत्ति होणें अशक्य आहे—असें निश्चित होणें हीच मोठी हानि होय, असें आह्मी समजतो. कारण याज्ञवल्क्यासारख्या महा पुरुषांस श्रवणादि साधनांच्या योगानें आत्मज्ञान जर झालें नाहीं तर तें आह्मांस कसें होणार ? असें अगोदरच उल्हासशून्य असलेल्या आह्मांस चाटणें, खरोखर अतिशय हानिकर होय. सारांश ज्याला श्रवणादिकांच्या योगानें आत्मज्ञान झालें आहे; पण चित्तास विश्रांति मिळालेली नाहीं व ती मिळावी अशी तर फार इच्छा आहे असा पुरुषच या जीवन्मुक्तीचा अधिकारी होय. अर्थात् हिचा कोणी अधिकारीच नसल्यामुळें जीवन्मुक्ति आहे, असें ठरत नाहीं, असें जें तुझी वर झटलें होतें तें व्यर्थ होय.

आतां तिच्या प्रमाणाविषयी विचार करितों. जीवन्मुक्तीविषयी प्रमाणच नाहीं; असें तिचा अंगीकार न करणारे झणतात. हें वर सांगितलेंच आहे. आतां तिच्याविषयी श्रुति, स्मृति, इतिहास, पुराण, यांची वचनें प्रमाण आहेत, असें क्रमानें सांगतो—“ विमुक्तश्च विमुच्यते ” हें श्रुतिवचनच तिचें प्रमाण होय. आत्मज्ञानाच्या पूर्वीच झणजे मुमुक्षु—अवस्थेमध्येच जरी हा पुरुष रागद्वेष इत्यादि दोषांनीं रहित असतो तरी त्यावेळीं श्रुतीनें रागद्वेष-शून्य होऊन श्रवण करावें असें सांगितलेलें असल्यामुळें त्यास प्रयत्नानें रागद्वेष सोडावे लागतात. झणजे ते तर उत्पन्न होतच असतात. पण विचारानें व शम-दमादि साधनांच्या योगानें त्यांचा वेग त्यास एकसारखा कमी करावा लागतो. पण तेंच आत्मज्ञान झाल्यावर योगाभ्यासाच्या योगानें त्याचा मनोनाश व वासनाक्षय दृढ होतो व त्यामुळें रागद्वेष इत्यादि दोषांचा त्याचे ठायीं प्रमदी होत नाहीं. अर्थात् ज्ञानसमयी रागद्वेषशून्य होणें हें

स्वभावसिद्ध आहे. हा अभिप्राय मनांत धरून श्रुतिमातेनें जीवन्मुक्त पुरुषास “ विमुक्त ” असें झटलें आहे, व-असा विमुक्त पुरुष भोगाच्या योगानें प्रारब्धाचा नाश झाला असतां, शरीर त्याग करून भावी बंधांतून विशेषें करून मुक्त होतो-असा वरील श्रुतिवचनाचा मथितार्थ आहे. ही श्रुति तत्त्वज्ञानानंतर प्राप्त होणाऱ्या व विदेहमुक्तीहून भिन्न असलेल्या जीवन्मुक्तीचें प्रतिपादन करीत आहे, अशाच दुसऱ्याही अनेक श्रुति ज्ञानानंतर प्राप्त होणाऱ्या या जीवन्मुक्तीचें प्रतिपादन करीत आहेत. यास्तव तिच्याविषयीं श्रुतिप्रमाण नाहीं, हें झणणें अयोग्य आहे. वसिष्ठ महर्षींनीं या मुक्तीचें वर्णन केले आहे; तें असें-“ यो जागर्ति सुषुप्तिस्थो यस्य जाग्रत् विद्यते । यस्य निर्वासनो बोधः स जीवन्मुक्त उच्यते ॥ ” झणजे इन्द्रियांचा लय झालेला नसल्यामुळे वस्तुतः जो जागत असतो पण विषयांचें ग्रहण करीत नाहीं झणून ज्यास निजला आहे, असें झणातात. आणि त्यामुळेच व्यावहारिक लोकांप्रमाणें ज्याची जाग्रत् नसते; ज्याचें ज्ञान वासनाशून्य असतें त्यास जीवन्मुक्त असें झणतात. भगवद्गीतेमध्येही-“ प्रजाहाति यदा कामान्० ” इत्यादि श्लोकांत जीवन्मुक्ताचेंच लक्षण सांगितलेलें आहे. या श्लोकाचा भावार्थ असा-हे अर्जुना, ज्यावेळीं हा पुरुष मनांतील सर्व काम सोडून देतो व अखंड आनंदरूप आत्म्यामध्ये संस्कारयुक्त मनानें तल्लीन होऊन जातो; तेव्हां त्यास स्थितप्रज्ञ झणतात. मी ब्रह्म आहे अशी ज्यांची निश्चल भावना झाली आहे, तोच स्थितप्रज्ञ होय. स्थिरप्रज्ञा व अस्थिर-प्रज्ञा अशी दोन प्रकारची प्रज्ञा असते. एकाद्यास जन्मांतरीय पुण्यसंचयाच्या परिपाकामुळे “ तं तूं आहेस ” इत्यादि वाक्य ऐकतांच, जीव व ब्रह्म एक आहेत असें अनायासानें ज्ञान होतें. पण त्याला व्यवहार पुष्कळ करावा लागत असल्यामुळे व त्याचें मन विषयांमध्ये आसक्त असल्यामुळे त्यास जीवब्रह्मैक्य ज्ञानाचें विस्मरण होतें. असल्या प्रज्ञेस अस्थिर प्रज्ञा झणतात-पण योगाभ्यासाच्या योगानें ज्यानें आपल्या चित्तास आपल्या अधीन करून घेतलें आहे, अशा पुरुषाची बुद्धि पर पुरुषामध्ये आसक्त झालेल्या व्यभिचारीणी स्त्रीच्या बुद्धीप्रमाणें निरंतर ब्रह्मात्मतत्त्वाचेंच चिंतन करीत असते. ती अन्य कशाचेंही चिंतन करीत नाहीं. असल्या बुद्धीस स्थिर प्रज्ञा झणतात. याविषयीं योगवासिष्ठांत “ परव्यसनिनी नारी व्यग्रापि गृहकर्मणि ।



तदेवास्वादयत्यन्तः परसंगरसायनं ॥ १ ॥ एवं तत्त्वे परे शुद्धे  
 धीरो विश्रान्तिमागतः । तदेवास्वादयत्यन्तर्बहिर्व्यवहारश्चापि ॥ २ ॥”  
 असं ह्यटलं आहे. या दोन्ही श्लोकांचा अर्थ आह्मी पंचदशीमध्ये सविवरण  
 लिहिलेला आहे. ज्यांची इच्छा असेल त्यांनी आमच्या सान्त्वयार्थ विवरण  
 पंचदशीच्या योगानंदाख्य अकराव्या प्रकरणातील १२२ व १२३ हे श्लोक  
 पहावे. ज्यांना तो ग्रंथ पहाण्याची इच्छा किंवा अनुकूलता नसेल त्यांच्याकरितां  
 या श्लोकांचे तात्पर्य येथेच थोडक्यांत देतोः—ज्या ह्याला पर पुरुषाचे व्यसन  
 लागले आहे ती गृहकृत्यांमध्ये व्यग्र असली तरी मनामध्ये त्याच परसंग-  
 रसायनाचा स्वाद घेत असते १. त्याचप्रमाणे शुद्ध परम तत्त्वामध्ये विश्रान्ति  
 पावलेला धीर बाहेर व्यवहार करित असतांनाही आंत त्या परमतत्त्वाचाच  
 स्वाद घेत असतो २. असो; या जीवन्मुक्तासच श्रीमद्भगवद्गीतेमध्ये भगवद्भक्त  
 असं ह्यटलं आहे. कोठें ह्यणून ह्यणाल, तर सांगतो—“अद्वेषा सर्व-  
 भूतानां मैत्रः करुण एव च । निर्ममो निरहंकारः समदुःखसुखः  
 क्षमी ॥ संतुष्टः सततं योगी यतात्मा दृढनिश्चयः । मय्यर्पितमनो-  
 बुद्धिर्यो भद्रक्तः स मे प्रियः ॥” या वाराव्या अध्यायांतील तेराव्या व  
 चवदाव्या श्लोकाचा सारांश असा—कोणत्याही भूताचा द्वेष न करणारा,  
 मित्र, करुणा करणारा, ‘माझे’ या भावानें रहित, ‘मी’ या भावानें शून्य,  
 सुख व दुःख यांस सम मानणारा, क्षमाशील, संतुष्ट, सतत योगयुक्त, दृढ  
 निश्चयी, अंतःकरणास स्वार्थान ठेवणारा व परमात्म्यामध्येच मन व  
 बुद्धि यांचें समर्पण करणारा असा जो माझा भक्त असतो तो मला प्रिय  
 होय. “अद्वेषा सर्व भूतानां” इत्यादि या दोन श्लोकांत सांगितलेले गुण  
 सुमुमुक्षु-स्थितीमध्ये प्रयत्नसाध्य असतात व जीवन्मुक्त-अवस्थेंत स्वभावभूत  
 असतात. ह्यणजे ते गुण हा त्याचा स्वभावच झालेला असतो, हें वर एकदां  
 सुचविलेंच आहे. पण तें प्रमाणसिद्ध आहे, ह्यणजे आमचें स्वतःचें तें मत  
 नसून अन्य ग्रंथकारांचीही त्यास संमति आहे असं दाखविण्याकरितां एका  
 श्लोकाचें येथें अवतरण घेतों—“उत्पन्नात्मैक्यबोधस्य ह्यद्वेषृत्वाद्यो  
 गुणाः । प्रयत्नतो भवन्त्यस्य न तु साधनरूपिणः ॥” याचा भावार्थ  
 असा—जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य आहे, असा ज्यास बोध झाला आहे  
 त्या पुरुषाचे अद्वेष, मैत्र इत्यादि गुण प्रयत्नावाचून सिद्ध होतात. ह्यणजे

ते साधनरूपानें असत नाही. कोणताही गुण साधनरूपानें जोपर्यंत असतो तोपर्यंत त्याचें प्रयत्नानेंच संपादन करावें लागतें. किंवा या जीवन्मुक्तीसच भगवानांनीं गीतेच्या चवदाव्या अध्यायांत गुणातीत ह्मटलें आहे. गुणातीताचें लक्षण सांगतांना ते ह्मणतात—

प्रकाशं च प्रवृत्तिं च मोहमेव च पाण्डव ।

न द्वेष्टि संप्रवृत्तानि न निवृत्तानि कांक्षति ॥१॥

उदासीनवदासीनो गुणैर्यो न विचाल्यते ।

गुणा वर्तन्त इत्येव योऽवतिष्ठति नैगते ॥२॥

समदुःखसुखः स्वस्थः समलोष्टाश्मकाञ्चनः ॥

तुल्यप्रियाप्रियो धीरस्तुल्यनिन्दात्मसंस्तुतिः ॥३॥

मानापमानयोस्तुल्यस्तुल्यो मित्रारिपक्षयोः ॥

सर्वारंभपरित्यागी गुणातीतः स उच्यते ॥४॥

**अर्थः**—प्रकाश, प्रवृत्ति व मोह यांतील एकाद्या अनघाचो प्राप्त झाली असतां जो त्याचा द्वेष करीत नाही व एकाद्या इष्टाचा वियोग झाला असतां जो त्याची इच्छा करीत नाही; जो उदासीनाप्रमाणें असतो; गुणांच्या योगानें जो विचलित होत नाही; इंद्रियें विषयांमध्ये प्रवृत्त होतात; मी होत नाही, असें समजून जो निश्चल होऊन रहातो; सुख व दुःख यांस जो समान लेखितो; जो विक्षेपरहित होऊन असतो; मातांचें ढेंकुळ, पाषाण, व सुवर्ण यांस जो एकसारखें जाणतो; प्रिय व अप्रिय यांस जो सारखें समजतो; निंदा व स्तुति यांची जो एकच किंमत करितो; मान व अपमान हे ज्यास समान आहेत; मित्रपक्ष व शत्रुपक्ष या दोन्ही पक्षां जो समदृष्टि ठेवितो; व जो सर्व कर्मांचा फलतः त्याग करितो, त्या धीरास गुणातीत ह्मणतात. १-४.

या जीवन्मुक्तासच महाभारतांत श्रीव्यासांनीं ब्राह्मण ह्मटलें आहे-  
तेथील श्लोक हा असा आहे—

निरामिषमनारंभं निर्नमस्कारमस्तुतिं ॥

अक्षीणं क्षीणकर्माणं तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥१॥

अर्थः—ज्याला कशाचाही लोभ असत नाही; जो कोणत्याही फलाच्या इच्छेने कर्माचा आरंभ करीत नाही; जो सेवकभावाने स्वतः कोणास नमस्कार करीत नाही व कोणाची स्तुति करीत नाही किंवा जो कोणाकडून नमस्कार किंवा स्तुति करून घेत नाही; जो स्वतः उदार असून सर्व कर्म-ज्ञान्य आहे; त्यास देव ब्राह्मण\* असें ह्मणतात ॥ १ ॥

या जीवन्मुक्त पुरुषासच स्कंदपुराणामध्ये अतिवर्णाश्रमी असें ह्मटले आहे. तेथील श्लोक हा असा—

यथा स्वप्नप्रपंचोऽयं मयि मायाविजृम्भितः ।

एवं जाग्रत्प्रपंचोऽपि मयि माया विजृम्भितः ॥

इति यो वेद वेदान्तैः सोऽतिवर्णाश्रमी भवेत् ॥१॥

या पौराण वचनाचा अर्थ असा—जसा मज प्रत्यक्-आत्म्याचे ठायीं स्वप्न-प्रपंच मायेने कल्पित आहे तसाच मजमध्ये हा जाग्रत्प्रपंचही कल्पित आहे, असें जो वेदान्ताच्या द्वारा जाणतो तो अतिवर्णाश्रमी होतो. ह्मणजे वर्ण व आश्रम यांचे तो उल्लंघन करितो; वर्णाश्रमधर्मांचे बंधन त्यास रहात नाही.

असो; श्रुति, स्मृति, इतिहास व पुराण यांचीं वचनें देऊन जीवन्मुक्तीची सिद्धि केली. आतां तिच्या विषयीं प्रमाण नाही, असें कोणास ह्मणतां यावयाचें नाही. ही मुक्ति तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन साधनांच्या अभ्यासाने प्राप्त होते. साधनांचा अभ्यास ह्मणजे त्यांची वारंवार आवृत्ति, वारंवार अनुष्ठान करणे. या तिन्ही साधनांचे एकाच कालीं अनुष्ठान करणे अधिक श्रेयस्कर आहे. किंबहुना असें केल्यासच ती जीवन्मुक्तीचीं साधनें होतात. अन्वयव्यतिरेकन्यायाने ती तिन्ही साधनें एकमेकांचीं कार्ये व कारणे आहेत, असें निश्चित होतें. तीं कशीं ह्मणून विचाराल तर सांगतां. “ हा प्रत्ययास येणारा प्रपंच मिथ्या आहे; अद्वितीय आत्मा सत्य आहे; आत्माच सर्व कांहीं आहे; व त्याच्याहून भिन्न दुसरी कोणतीही वस्तु सत्य नाही. ” अशा प्रकारचे ज्ञान झाले असतां विषयांचाच अभाव होत असल्या-

\* या सर्व परिच्छेदाचा अधिक विस्तार माझ्या जीवन्मुक्तिविवेक-सारांत पहावा.

मुळें रागद्वेषादिवासना क्षीण होतात आणि तसें ज्ञान नसल्यास विषय सत्य आहेत, असें वाटत असल्यामुळें त्यांच्या विषयींच्या वासना एकसारख्या चालू असतात. या अन्वयव्यतिरेकावरून तत्त्वज्ञान वासनाक्षयाचें कारण आहे, असें ठरतें. त्याचप्रमाणें विवेक करून विषयामध्यें दोष आहेत असें पहाणें; मैत्री, करुणा इत्यादि विरोधी वासना वाढविण इत्यादि उपायांच्या योगानें राग-द्वेषादिवासनांचा जेव्हां क्षय होतो; तेव्हां श्रुति व आचार्यांचा प्रसाद यांच्या योगानें प्रसन्न झालेल्या मनामध्ये तत्त्वज्ञानाचा उदय होतो व त्या वासनांचा क्षय झालेला नसल्यास तत्त्वज्ञान होत नाहीं. कारण ज्याचें मन वासनांनीं कळुषित झालेलें असतें त्याच्या हातून श्रवणादि साधनें घडत नाहींत. कारण शम, दम इत्यादि साधनांनीं युक्त असलेल्या पुरुषाच्या हातूनच श्रवण घडणें शक्य आहे. पण वासनांनीं ज्याचें मन कळुषित झालेलें असतें त्याच्यामध्ये शम-दमादि साधनांचा अभावच असतो. अर्थात् साधनांच्या अभावां साध्य जें श्रवण तें होत नाहीं. श्रवणादि साधनांच्या अभावां तत्त्वज्ञान होत नाहीं हें उघडच आहे. या अन्वयव्यतिरेकन्यायानें वासना-क्षय तत्त्वज्ञानाचें कारण आहे, असें ठरतें. आतां तत्त्वज्ञान व मनोनाश यांचा परस्पर कार्य-कारण-भाव कसा आहे तें दाखवितों. तत्त्वज्ञानाच्या योगानें प्रपंच मिथ्या आहे, असें समजतें. त्यामुळें शिपीच्या ठायीं भासलेल्या रूपाप्रमाणें त्याचा बाध होतो. पुढें त्या बाधित झालेल्या प्रपंचामध्यें मन प्रवृत्त होत नाहीं. तसेंच आत्मा सत्य आहे, असें समजल्यावर तो मनान्ना विषय नसल्यामुळें, तें त्याच्या ठायींही प्रवृत्त होत नाहीं. याप्रमाणें त्याची आंत किंवा बाहेर अशी कोठेंच प्रवृत्ति होईनाशी झाल्यामुळें तें काष्ठरहित अग्नीप्रमाणें आपोआप लीन होतें. याविषयीं—“यथा निरिन्धनो वह्निः स्वयोनानुपशाम्यति । तद्ब्रह्मत्तिक्षयाच्चित्तं स्वयोनानुपशाम्यति ॥” ही श्रुति प्रमाण आहे.

हिचा अर्थ असा—ज्याप्रमाणें काष्ठ, गवत, कोळसे इत्यादि जळण नसल्यास अग्नि आपल्या कारणामध्यें ह्मणजे सामान्य तेजामध्यें लीन होतो; आपोआप शांत होतो; त्याप्रमाणें अंतर्वृत्ति व बहिर्वृत्ति यांनीं रहित झालेले मन आपल्या अधिष्ठानामध्यें लीन होतें; अशा रीतीनें त्यानें आपल्या कारणामध्यें ली-

न होणें हाच त्याचा नाश होय. तत्त्वज्ञान झालें असतां मनाचा नाश होतो हा अन्वय दाखविला. आतां तें नसल्यास तोही नसतो, असा व्यतिरेक दाखवितों. तत्त्वज्ञान झालेलें नसल्यास प्रपंच सत्य आहे, असेंच वाटतें. त्यामुळें त्याची निवृत्ति होत नाही. प्रपंचाची निवृत्ति न झाल्यामुळें मन त्यांतील पदार्थांच्या आकाराचें एकसारखें होत असतें. त्यामुळें त्याची एकसारखी वृद्धि होते व ह्मणूनच त्याचा क्षय होणें अशक्य होतें. ह्मणजेच तत्त्वज्ञान नसल्यास मनोनाशही होत नाही. या अन्वयव्यतिरेकावरून तत्त्वज्ञान मनोनाशाचें कारण आहे, असें ठरतें. तसेंच मनोनाश झाला असतां सर्व वृत्तींची निवृत्ति होते, व वृत्तींची निवृत्ति झाल्यानं आचार्यप्रसादादिकां-मुळें पुरुषास ब्रह्मसाक्षात्कार होतो. बरें मनोनाश झालेला नसल्यास वृत्ती प्रपंचाकार होत रहातात व त्यामुळें ब्रह्मसाक्षात्कार होत नाही. अशा प्रकारच्या अन्वयव्यतिरेकावरून मनोनाश तत्त्वसाक्षात्काराचें कारण आहे, हें ठरतें. आतां मनोनाश व वासनाक्षय यांमध्ये कारण—कार्यभाव कसा आहे तें सांगतां—वासनाक्षय झालेला नसल्यास मन त्या त्या विषयाच्या सन्मुख होऊन त्या त्या विषयाच्या आकारास प्राप्त होते. त्यामुळें त्याचा नाश होणें अशक्य होऊन उलट तें अधिकाधिक वाढतें. बरें वासनाक्षय झालेला असल्यास वृत्तींची उत्पत्ति होत नाही. कारण वासना हेंच वृत्तीचें बीज आहे व बीज नसल्यास अंकुराची उत्पत्ति होत नाही हें सुप्रसिद्ध आहे. त्यामुळें वासनाक्षय झाला असतां मनोनाश होतो. या अन्वयव्यतिरेकावरून वासनाक्षय हें मनोनाशाचें कारण आहे, असें ठरतें. मनोनाश झाला असतां वृत्तींचा उदय होत नाही व त्यामुळें सर्व वासनांचा क्षय होतो व तो झालेला नसल्यास वासनांचा क्षयही होत नाही. या न्यायानें मनोनाश वासनाक्षयाचें कारण आहे, हें ठरतें. याप्रमाणें तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन साधनांमध्ये परस्पर कार्यकारणभाव आहे. त्यामुळें त्यांचें अनुष्ठान एकाच कालीं झालें पाहिजे. ह्मणजे त्यांच्या योगानें पुरुषास जीवन्मुक्ति मिळते. याविषयी योगवासिष्ठांतील भगवान् वसिष्ठमुनीचें वचन प्रमाण आहे. तें असें—“ वासनाक्षयविज्ञानमनोनाशा महाप्रते । समकालं चिराभ्यस्ता भवन्ति फलदायिनः ॥ ” याचा भावार्थ—भा महाबुद्धिमाना

रामा, वासनाक्षय, तत्त्वज्ञान व मनोनाश या तिघांचा एकदम पुष्कळ काल-पर्यंत अभ्यास केला असतां या पुरुषास जीवन्मुक्तिरूप फल मिळतें.

**वादी**—या तुमच्या सर्व सांगण्याचें सार मी इतकेंच समजतों कीं, विवेकादी चार साधनांच्या प्राप्त्यानंतर तत्त्वज्ञानाकरितां विविदिषा संन्यास करून श्रवण, मनन व निदिध्यासन करणारा पुरुष तत्त्वज्ञानी होतो व तत्त्वज्ञानाची उत्पत्ति झाल्यावर जीवन्मुक्तीकरितां विद्वत्संन्यास करून तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास करणारा पुरुष जीवन्मुक्त होतो. पण यावर अशी एक शंका येते कीं, श्रवणादि साधनांनंतर महावाक्यरूप प्रमाणावरून उत्पन्न होणारें तत्त्वज्ञान अभ्यासाचा विषय कसें होणार ? ह्मणजे त्याचा अभ्यास कसा करितां येईल ! कारण तत्त्वज्ञ पुरुषाचें तत्त्वज्ञान हें कर्तव्य आहे, असें ह्मणणेंच संभवत नाहीं. कारण तें महावाक्यरूप-प्रमाणाचें फल असल्यामुळें पूर्वीच सिद्ध आहे. जी वस्तु पूर्वी सिद्ध नसते तीच कर्तव्य होत असते. जसें-भोजन पूर्वी झालेलें नसल्यास तें आतां कर्तव्य आहे, असें ह्मणतात. पण झालेलें असल्यास त्यास कर्तव्य असें कोणी ह्मणत नाहींत; हें लोकप्रसिद्ध आहे. त्याचप्रमाणें तत्त्वज्ञान पूर्वी सिद्ध असल्यासच त्यानें युक्त असलेल्या पुरुषास तत्त्वज्ञ ह्मणतां येणें शक्य आहे. त्यावाचून त्यास तत्त्वज्ञ ह्मणतां येणार नाहीं. अर्थात् तें पूर्वीच सिद्ध असावयास पाहिजे. शिवाय ज्ञानाची गोष्टच मुळीं निराळी आहे. कर्तव्य जसें कर्त्याच्या अधीन असतें तसें तें ज्ञात्याच्या अधीन नसतें. तर तें वस्तूच्या अधीन असतें. त्यामुळें तें कर्तुं, अकर्तुं किंवा अन्यथा कर्तुं शक्य नसतें. कोणतेंही कर्म करणें, न करणें किंवा विपरीत करणें हें कर्त्याच्या अधीन असतें. उदाहरणार्थ गमन हें कर्म घ्या, तें करणें किंवा न करणें कर्त्याच्या अधीन आहे. तसेंच गमन न करितां बसणें किंवा निजणें किंवा उभें रहाणें या विपरीत क्रिया करणेंही त्याच्या अधीन आहे. पण ज्ञानाचा प्रकार तसा नाहीं. पुढें जशी वस्तु असेल तसें तिचें ज्ञान होईल. दौत असल्यास तिचें तसें ज्ञान होईल. लेखणी असल्यास तिचें तसें ज्ञान होईल. व पत्र असल्यास त्याचें तसेंच ज्ञान होईल. पत्राचें ज्ञान न व्हावें किंवा त्याचें विपरीत ज्ञान व्हावें असें ज्ञानानें कित्तीही जरी झटलें तरी त्याचा कांहीं उपयोग होत नाहीं. तर ज्ञान होणें तें वस्तूच्या

अनुरोधानेच होईल. कारण तसे जर नसते तर अनिष्ट ज्ञान कोणास झालेच नसते. कारण ते होऊं नये अशी प्रत्येकाची प्रबल इच्छा असते. तेव्हा ज्ञान कर्तव्य आहे, हे तुमचे ज्ञाने आझांस कबूल नाही. त्याचप्रमाणे ज्यास ज्ञान झाले आहे त्यास ज्ञानाच्या श्रवणादि साधनांचे अनुष्ठान करण्याचीही जरूर नाही. कारण फलप्राप्तीनंतर कोणत्याही साधनाचे अनुष्ठान व्यर्थच होत असते. तस्मात् तत्त्वज्ञानाचा अभ्यास करावा हे तुमचे ज्ञाने आझांस पसंत नाही.

**सिद्धान्ती**—अभ्यास या शब्दाचा अर्थ अधिक विस्ताराने सांगितल्यावर हा तुमचा आक्षेप रहाणार नाही. श्रवणादि साधनांच्या योगाने उत्पन्न झालेले जे “मी ब्रह्म आहे” अशा प्रकारचे ज्ञान त्याचे कोणत्या ना कोणत्या तरी प्रकारे वारंवार चिंतन करणे हाच त्याचा अभ्यास होय. या विषयी प्रमाण “तच्चिंतनं तत्कथनं अन्योन्यं तत्प्रबोधनं । ऐतदेकपरमं च ब्रह्माभ्यासं विदुर्बुधाः ॥” याचा सारांश—जीवब्रह्मात्मैकरूप तत्त्वाचे वारंवार चिंतन करणे; मुमुक्षुंस वारंवार तेच सांगणे; त्याचप्रमाणे आपल्या बरोबरीचा साधक भेटल्यास त्याच्याशी त्यांच्या विषयीच भाषण करणे व याप्रमाणे त्या तत्त्वाच्या ठायी तत्पर होऊन रहाणे यास विद्वान् ब्रह्माभ्यास ज्ञानतात.

पण “हा ब्रह्माभ्यास कोणी करावा? असा प्रश्न उपस्थित होऊं नये ज्ञानून ब्रह्मविद्येचा अधिकारी कोण व तिचा खरा अनधिकारी कोण हे स्पष्ट करून सांगतो. याविषयी पूर्वी एक दोन वेळां सामान्यतः विचार झालेला आहे, पण येथे त्याचा विशेषतः निर्देश कर्तव्य आहे. जो विवेक, वैराग्य इत्यादि साधनचतुष्टयसंपन्न आहे; जो नम्र असून शिष्यभावाने युक्त आहे; ज्याचा गुरु व वेदान्त यांच्या वाक्यांवर पूर्ण विश्वास आहे; व ज्याची गुरु आणि ईश्वर यांचे ठायी पूर्ण भक्ति आहे तोच या ब्रह्मविद्येचा मुख्य अधिकारी होय. अशा अधिकाऱ्यासच ब्रह्मनिष्ठ गुरुने ब्रह्मविद्येचा उपदेश करावा. कारण असल्या पुरुषासच ब्रह्मविद्येच्या श्रवणाने आत्मज्ञान होतें व मोक्ष मिळतो. याविषयी अनेक श्रुति-स्मृति-पुराणवचने प्रमाण आहेत. त्यांचा येथे निर्देश करूं लागल्यास फारच विस्तार होईल. यास्तव त्यांतील काही वचनांचे येथे नुस्ते तात्पर्य देतो.—“ज्याचे सर्व मानसिक मल नाहीसे झाले आहेत असा नारदास सनत्कुमार तत्त्वज्ञान सांगते झाले” “जो

## ४. परिच्छेद—ज्ञानांतर वासनाक्षयादिकांचा अभ्यास. ३२३

माझ्या ठायीं परम भक्ति ठेवून माझ्या भक्तांस हें परम गुह्य सांगतो तो खचित मलाच प्राप्त होतो. मला मनुष्यांमध्ये त्याच्याहून अधिक प्रिय असा दुसरा कोणी नाही.” पूर्वोक्त गुण ज्याच्यामध्ये नसतात तो या विद्येचा अनधिकारी आहे. “वेदान्तांतील अति गुह्य असें हें तत्त्व जो शांत नसेल अशा कोणालाही देऊं नये. आपला पुत्र व शिष्य यांवाचून दुसऱ्या कोणासही याचा उपदेश करूं नये.” “जो तपश्चर्या करीत नसेल, जो भगवद्भक्त नसेल; जो गुरुश्रूषा करीत नसेल व जो मज ईश्वराचे ठायीं दोषारोप करीत असेल त्यास ही विद्या कधींही सांगूं नये” “विरक्त शिष्यावांचून दुसऱ्या कोणालाही ही विद्या देऊं नये. दिल्यास, कुत्र्याच्या चामड्याच्या पिशवीत गाईचें दूध घातलें असतां तें जसें अपवित्र होतें तशीं ती विद्या अपवित्र होते. शिवाय कोणालाही जरी उपदेश करावयाचा झाला तरी त्यानें प्रश्न केल्यावांचून तो करूं नये. कारण मनुंनीं हाटलें आहे कीं—“नापृष्टः कस्यचिद्ब्रूयात्त नान्यायेन पृच्छतः । जानन्नपि हि मेधावी जडबल्लोकमाचरेत् ॥” याचा अर्थ—प्रश्न केल्यावांचून कोणास कांहीं सांगूं नये. त्याचप्रमाणें अन्यायानें ह्यणजे कपटबुद्धीनें कोणी प्रश्न केल्यास त्यासही उत्तर देऊं नये. कोणी योग्य प्रश्न न केल्यास, जरी कोणी शहाणा जाणत असला तरी त्यानें लोकांमध्ये एकाद्या मूढाप्रमाणें मुकाट्यानें बसावें. सारांश अधिकाऱ्यासच या विद्येचा उपदेश करावा. अनधिकार्यास करूं नये, हें यावरून सिद्ध झालें. त्याचप्रमाणें त्या दोघांचे गुणही समजले. व ब्रह्माभ्यास ह्यणजे काय ह्याचाही निर्णय झाला.

आतां कोणी असें ह्यणेल कीं, तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वीच वासनाक्षय व मनोनाश यांची अपेक्षा आहे. कारण त्यांवाचून तत्त्वाचें ज्ञान होणें शक्य नाही. तेव्हां ज्ञानाच्या पूर्वीच सिद्ध असलेल्या या दोन साधनांचें अनुष्ठान, ज्ञानानंतर जीवन्मुक्तीकरितां करावें, हें ह्यणणें व्यर्थ आहे. तर त्यावर आमचें त्यांस एवढेंच सांगणें आहे कीं, तुम्हीं ह्यणतां तें खरें आहे. पण त्यांत थोडा भेद आहे. तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी विविदिषा—संन्यासः श्रवण, मनन, इत्यादि ज्ञानसाधनांचा अभ्यास मुख्य असून वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास गौण आहे. कारण श्रवणादि साधनें पूर्वी सांगितल्याप्रमाणें आत्मज्ञानाची अंतःरंग साधनें असून वासनाक्षय व मनोनाश हीं श्रवणप्रदिकांची



सहकारी साधनें आहेत. यास्तव तत्त्वज्ञानाच्या पूर्वी विविदिषा संन्याश्याने श्रवणादिकांचें निरंतर अनुष्ठान करून वासनाक्षयादि गौण उपायांचें होईल तितकेंच अनुष्ठान केल्यानेंही कार्यभाग होतो. पण तत्त्वज्ञान झाल्यावर ही स्थिति बदलते. म्हणजे तत्त्वज्ञान्यास श्रवणादिकांचें फल मिळाल्यामुळें त्यांचें एकसारिखें अनुष्ठान करण्याची गरज रहात नाही. तर प्रारब्धकर्म-प्राप्त विषयांचा भोग भोगीत असतांना वासनांचा उद्रेक होऊं नये म्हणून थोड्याशा श्रवणादिकांची आवश्यकता असते. तात्पर्य, विद्वत्संन्याश्यास त्या तत्त्वाभ्यासाचा अभ्यास गौण होय. त्यास मनोनाश व वासनाक्षय यांचा मात्र, ज्ञानापूर्वी परिपाक झालेला नसल्यामुळें, चित्ताच्या विश्रांतीकरितां मुख्यत्वेकरून अभ्यास करावा लागतो. कारण चित्तविश्रांतिवाचून संसारांत प्रत्यहीं अनुभवास येणाऱ्या दृष्ट दुःखांची निवृत्ति होणें शक्य नाही. आतां, ज्यानें ज्ञानापूर्वी उपासना केलेली आहे अशा वेदान्ताच्या मुख्य अधिकाऱ्यांचें चित्त आत्मज्ञान होतांच ब्रह्मानंदांत निमग्न होतें व ब्रह्मानंदासारख्या अनुपम आनंदाचा एकदां लाभ झाला कीं, मग त्यास या संसारांतील वैषयिक नुच्छ व क्षणिक आनंदांची मुळींच इच्छा होत नाही व त्यामुळें त्याचें चित्तही कधीं विश्रांतिशून्य होत नाही. यास्तव अशा मुख्य अधिकाऱ्यास या साधनांच्या अनुष्ठानाची अपेक्षा नाही; हें उघड आहे. त्याची जीवन्मुक्ति ज्ञानाबरोबरच सिद्ध होते. पण जे अमुख्य अधिकारी असतात त्यांच्या चित्तास ज्ञानाबरोबर विश्रांति मिळत नाही, आणि त्याकरितां त्यांस वासनाक्षय व मनोनाश या जीवन्मुक्तीच्या साधनांचें अनुष्ठान ज्ञानानंतरही करावें लागतें. हा शास्त्रार्थ वरही स्पष्ट झालेला आहे.

पण अमुख्य अधिकाऱ्यास जें ज्ञान होतें तेंही प्रमाणजन्य असतें. त्याचा विषय जो आत्मा तो कधीं बाधित होत नाही. कारण, तो सत्य व निष्प आहे. तें ज्ञान स्वतः प्रमारूप असल्यामुळें अज्ञानाची निवृत्तीही करितें. मग असें असतांना त्याच्या योगानें पुरुषाच्या चित्तास विश्रांति कां मिळू नये ? असें म्हणाल तर त्याचें उत्तर इतकेंच कीं, अकृतोपास्ति अमुख्य अधिकाऱ्यास जरी ज्ञान झालें तरी नास्तिकादिकांच्या संगतीनें किंवा प्रारब्धकर्म-प्रादुर्भाव होणें शक्य आहे. नाही, आणि एवढ्याकरितांच

त्यास वासनाक्षय व मनोनाश यांचा अभ्यास करण्याविषयीं शास्त्र आप्तह करीत आहे. वेदान्तसूत्रकारांनीं तर “आवृत्तिरसकृदुपदेशात्” “आ-  
प्रायणात्तत्रापि हि दृष्टं” इत्यादि सूत्रांमध्ये श्रवणादि सर्व साधनांची आवृत्ति  
यावज्जीव करण्याविषयीं सांगितलें आहे व त्याप्रमाणें पाहिल्यास अमुख्य व  
मुख्य अशा दोन्ही प्रकारच्या अधिकाऱ्यांनीं या दुष्ट मनावर विश्वास न ठेवितां  
यावज्जीव वासनाक्षयादि साधनांचा अभ्यास करावा, असें ठरते.

असो; आतां या वासनेचें स्वरूप समजावें म्हणून श्रीवसिष्ठमहर्षींनीं सां-  
गितलेलें तिचें सामान्य लक्षण, विभाग, प्रयोजन इत्यादि त्यांचींच मूल वचनें  
देऊन सांगतां.—

“दृढभावनाया त्यक्तपूर्वापरविचारणं ॥

यदादानं पदार्थस्य वासना सा प्रकीर्तिता ॥ १ ॥

वासना द्विविधा प्रोक्ता शुद्धा च मलिना तथा ॥

मलिना जन्मनो हेतुः शुद्धा जन्मविनाशिनी ॥ २ ॥

अज्ञानसुघनाकारा घनाहंकाराशालिनी ॥

पुनर्जन्मकरी प्रोक्ता मलिना वासना बुधैः ॥ ३ ॥”

या पद्यांचा सारांश—दृढभावनेमुळे पूर्वापर विचार न करितां आमची भाषा  
उत्तम; आमचा धर्म उत्तम; आमचा देश उत्तम; आमचा आचार उत्तम  
इत्यादि प्रकारें पदार्थाविषयींची भावना जिच्यामुळे होते ती वासना होय.  
ती मलीन व शुद्ध अशी दोन प्रकारची आहे. मलिन वासना जन्माचें कारण  
होते व शुद्ध वासना जन्माचा नाश करिते. आतां मलिन वासना कोणती  
झणून विचाराव तर सांगतां—ब्रह्माच्या स्वरूपास आच्छादित करणाऱ्या  
अज्ञानाच्या योगानें अति स्थूल झालेली; भयंकर अहंकारानें युक्त व पुन-  
र्जन्म देणारी अशी जी वासना तिलाच शहाण्यांनीं मलिन वासना असें  
व्हावळें आहे. अहंकाराच्या परंपरेला भयंकर अहंकार किंवा घनाहंकार ह्याणावें.  
श्रीभगवानांनीं आसुरसंपत्तीचें वर्णन करितांना या घनाहंकाराचा असा उल्लेख  
केला आहे.—

इदमद्य मया लब्धमिमं प्राप्स्ये मनोरथं ॥

इदमस्तीदमपि मे भविष्यति पुनर्धनम् ॥ १ ॥

असौ मया हतः शत्रुर्हनिष्ये चापरानपि ॥

ईश्वरोऽहमहं भोगी सिद्धोऽहं बलवान् सुखी ॥ २ ॥

आढ्योऽभिजनवानस्मि कोन्योऽस्ति सदृशो मया ।

यस्ये दास्यामि मोदिष्ये ... ... इत्यादि.

अर्थः—आज मला हें मिळालें; उद्यां किंवा पुढच्या महिन्यास हा माझा मनोरथ पूर्ण होईल. आज इतकें धन मजजवळ आहे व अमुक अमुक दिवसांनी इतकें होईल. या एका शत्रूस तर मी मारिलें आहे; आतां लवकरच दुसऱ्यांसही मारीन. मीच समथ आहे. मीच खरा भोगी आहे; मी सिद्ध, बलवान् व सुखी आहे. मी मोठा संपन्न आहे; मी मोठा कुलीन आहे; माझ्या सारखा या जगांत दुसरा कोण आहे ? मी यज्ञ करीन; दान देईन; व आनंद भोगीन, इत्यादि या श्लोकांत अहंकाराची परंपरा फार उत्तम रीतीने दाखविली आहे. मलिन वासना अशाप्रकारच्या घनाहंकारानें युक्त असते. आतां शुद्ध वासनेचें लक्षण श्रीवसिष्ठ-महर्षींनी कसे सांगितलें आहे, तें पहा—

पुनर्जन्मांकुरं त्यक्त्वा स्थित्वा संभ्रष्टबीजवत् ॥

देहार्थं भ्रियते ज्ञानज्ञेया शुद्धेति चोच्यते ॥ १ ॥

अर्थः—जी वासना पुनर्जन्माचें मूळ खुडून टाकून भासलेल्या बीजाप्रमाणें केवळ प्रारब्ध भोगाचा आश्रय जो देह त्याच्या स्थितीकरितां वासनारूपानें रहाते व जिच्या योगानें अखंड, एकरस आनंदरूप वस्तूचा साक्षात्कार होतो ती शुद्ध वासना होय. ॥ १ ॥

या दोन प्रकारच्या वासनेपैकीं मलिन वासना जन्मास कारण होते हें वर सुचविलेच आहे. तिच्या अनेक शाखा आहेत. पण त्यांतील मुख्य तीन श्रीवसिष्ठांनीं योगवासिष्ठांत सांगितल्या आहेत. त्या अशा—

लोकवासनया जन्तोर्देहवासनयापि च ॥

शास्त्रवासनया ज्ञानं यथावन्नैव जायते ॥ १ ॥

अर्थः—लोकवासना, देहवासना व शास्त्रवासना अशा तीन प्रकारच्या वासना मुख्य आहेत. त्यांतील एक वासना जरी मनुष्यामध्ये असली तरी

ती त्यास यथार्थ ज्ञान होऊं देत नाहीं. ज्याच्या योगानें सर्व लोक माझी स्तुति करितील निंदा कोणीही करणार नाहीत, असेंच आचरण मी करीन, असा अभिमान बाळगणें ही लोकवासना होय. पण ती कोटि जन्मांनींही पूर्ण झोणें शक्य नाहीं. कारण—सर्व दूषणशून्य, सर्वगुणसंपन्न, नमस्कार, स्मरण इत्यादिकांचे योगानें सर्व भक्तांच्या पापांचा नाश करणारे व त्यांस परम पुरुषार्थ देणारे असे जे राम, कृष्ण इत्यादि अवतारी पुरुष त्यांचीही जर सर्व लोक स्तुति करीत नाहीत तर आमच्यासारख्या पामरांची काय कथा ? राम, कृष्ण इत्यादि ईश्वरांची निंदा करणारे जगामध्ये थोडे का लोक आहेत ? तेव्हां अशा लोकवासनेच्या नादीं न लागतां प्रत्येक साधकानें आपलें हित करून घ्यावें; यांतच शहाणपणा आहे. कारण एका सत्पुरुषानें—

“ विद्यते न खलु कश्चिदुपायः सर्वलोकपरितोषकरो यः ।

सर्वथा स्वहितमाचरणीयं किं करिष्यति जनो बहु जल्पः ॥ ”

तसेंच भर्तृहरिंनींही “ निन्दन्तु नीतिनिपुणा यदि वा स्तुवन्तु लक्ष्मीः समाविशतु गच्छतु वा यथेष्टं । अद्यैव वा मरणमस्तु युगान्तरे वा न्याय्यात्पथः प्रविचलन्ति पदं न धीराः ॥ १ ॥ असें ह्मटलें आहे. या दोन्ही पद्यांचा अर्थ असा—सर्व लोकांस संतुष्ट करील असा उपायच नाही. यास्तव मनुष्यानें सर्वथा आपलें हित करून घ्यावें. व्यर्थ पुष्कळ बडबडण्यांत काय अर्थ आहे ? नीतिशास्त्रांत निपुण असलेले लोक निंदा करोत कीं स्तुति करोत; लक्ष्मी गृहामध्ये प्रवेश करो कीं ती वाट फुटेल तिकडे जावो; मरण आजच येवो कीं युगांतरां येवो; काहीं जरी झाले तरी धीर पुरुष न्यायाचा मार्ग सोडून एक पाऊलभरही इकडे तिकडे जात नाहीत. सारांश ज्याला आत्मसाक्षात्कार ह्वा असेल त्यानें या लोकवासनेचा त्याग केला पाहिजे. याविषयीं आणखीं एक उत्तम वचन येथें देतो—

न लोकाच्चित्तग्रहणे रतस्य न भोजनाच्छादनतत्परस्य ।

न शब्दशास्त्राभिरतस्य मोक्षो न चातिरम्यावसथप्रियस्य ॥१॥

याचें सार—जो लोकांच्या चित्तानें रंजन करण्यास प्रवृत्त झालेला असतो; जो भोजन व आच्छादन यांमध्ये तत्पर असतो; जो शब्दशास्त्रामध्ये तल्लीन होतो व रम्य गृहानें ज्यास वेड लागलेलें असतें त्यास मोक्ष मिळत नाहीं.

ह्मणजे या सर्व तृष्णा मोक्षास प्रतिबंध करणाऱ्याच आहेत, यांत कांहीं संशय नाही.

आतां दुसऱ्या शास्त्रवासानेचें सविस्तर वर्णन करितों. पाठवासना, अर्थवासना व अनुष्ठानवासना अशी शास्त्रवासना तीन प्रकारची आहे. सर्व आयुष्यभर वेद व शास्त्रे यांचें केवळ पठण करित रहाणें; व त्यांच्या अर्थज्ञानाविषयी किंवा तात्पर्य ज्ञानाविषयी थोडासाही प्रयत्न न करणें ही पाठवासना होय. पण हें पाठव्यसन पूर्ण होणें फार कठिण आहे. याविषयी तैतिरीय श्रुतीमध्ये भारद्वाज—उपाख्यानांत एक उत्तम आख्यायिका आहे. तिचें तात्पर्य येथें दिल्यास वाचकांचें जरा मनोरंजन होईल असे वाटतें. भरद्वाजमुनि आपल्या आयुष्याचे तीन भाग ( अर्थात् शंभर वर्षे हें पूर्ण आयुष्याचें प्रमाण धरिल्यास पाउणशें वर्षेपर्यंत ) वेदाध्ययन करित राहिले. पण ते अति वृद्ध, अशक्त व मरणोन्मुख झाले आहेत, असे पाहून इंद्र त्यांच्याजवळ आला व ह्मणाला, “ मी जर तुझांस आयुष्याचा चवथा भाग दिला तर तुझी त्याचा कसा उपयोग कराल ? ” हें इंद्राचें वचन ऐकून ते पाठव्यसनी ह्मणाले, “ मी पूर्वीप्रमाणेंच वेदाध्ययन करित राहीन. ” हें त्यांचें उत्तर ऐकतांच त्यांची ती पाठवासना नाहीशी करण्याच्या इच्छेनें इंद्रानें त्यांस तीन वेद पर्वतरूपानें दाखविले. व त्यांतील एक एक मूठभर पर्वत—भाग घेऊन त्यांस ह्मटलें, “ मुने, तुम्ही आजपर्यंत या वेदांतील इतका भाग शिकला आहां व पर्वतप्राय असा हा वेदभाग तुझांस अजून शिकावयाचाच आहे. तेव्हां आयुष्याच्या एका चवथ्या भागानें काय होणार ? वेद अनंत आहेत. त्यांची समाप्ति कधीच होत नाही. यास्तव आतां तुझी तत्त्वज्ञानाची इच्छा करा. ” इंद्राचें, हें भाषण ऐकून भरद्वाजमुनि वेदपठणाविषयी विरक्त झाले. नंतर इंद्रानें त्यांस ब्रह्मविद्येचा उपदेश केला. या आख्यायिकेवरून पाठव्यसन हानिकर आहे, असे ठरते.

वेद व शास्त्रे यांच्या तात्पर्यांचें ज्ञान न करून घेतां जन्मभर केवळ त्यांच्या अर्थांचे अध्ययन करणें हें अर्थव्यसन होय. अर्थव्यसन व अर्थवासना यांचा अर्थ एकच आहे. पाठ वासनेप्रमाणें ही वासनाही दुःसंपाद आहे. याविषयी एका विद्वाननें असें ह्मटलें आहे:—

अनन्तशास्त्रं बहुवेदितव्यमल्पश्चकालो बहवश्च विद्वाः ।

यत्सारभूतं तदुपासितव्यं हंसो यथा क्षीरमिवांबुमिश्रम् ॥ १ ॥

अधीत्य चतुरो वेदान् धर्मशास्त्राण्यनेकशः ।

यस्तु ब्रह्म न जानाति दर्वी पाकरसं यथा ॥ २ ॥

यांचा भावार्थ—शस्त्रें अनंत आहेत; जाणावयाचे विषयही अनेक आहेत; पण काल थोडा आहे; व विद्वां पुष्कळ आहेत. यास्तव हंस जसा जलमिश्रित दुधांतून दुध मात्र घेतो त्याप्रमाणे जें सारभूत असेल त्याचेंच सेवन करावें १. चारी वेद पढून; व अनेक धर्मशास्त्रें घोकून जो ब्रह्मास जाणत नाही तो क्षीराचें माधुर्य न जाणणाऱ्या पळीप्रमाणें जड होय. अथवा पळी निरनिराळ्या अनेक रसांतून फिरते. पण तिला जसा त्यांचा स्वाद समजत नाही त्याप्रमाणें अनेक वेदशास्त्रांचें अध्ययन करणारास ब्रह्मज्ञान होत नाही. कारण अनेक शास्त्रांच्या अनेक मतमतांतरांनीं त्याचें चित्त क्लृप्त झालेलें असतें.

आतां अनुष्ठान—वासनेचें वर्णन करितों. श्रुति व स्मृति यांनीं ज्यांचें विधान केलें आहे अशा कर्मांचें अनुष्ठान करण्यामध्येच सर्व आयुष्य घालविण्याची कोणी दृढ वासना धरितात. पण तीही वर सांगितलेल्या वासनांप्रमाणें दुःसंपाद्य आहे. विष्णुपुराणामध्ये निदाघाचें आख्यान आहे. त्यावरून या अनुष्ठानवासनेचा चांगला निर्णय होतो. यास्तव तिचा येथें थोडक्यांत निर्देश करितों. निदाघ ह्याणून एक द्विज होता. त्याला कर्मानुष्ठानाचें व्यसन लागलें. ऋभु या नांवाचे त्याचे एक परम आप्त होते. ते स्वतः तत्त्वज्ञ असल्यामुळे निदाघानें कर्मानुष्ठानामध्येच सर्व आयुष्य घालवावें हें त्यांस आवडेना. त्यांनीं निदाघास तत्त्वाचा वारंवार उपदेश केला. पण त्याचा कांहीं उपयोग झाला नाही. कारण निदाघाचें चित्त अनुष्ठानव्यसनानें क्लृप्त झालें होतें. तेव्हां ऋभूंनीं त्यास कर्मानुष्ठानाचा त्याग करण्याविषयी सांगितलें. पण ते त्याच्या हातून होईना. शेवटीं मोठ्या क्लेशानें त्यानें कर्मानुष्ठान सोडलें व त्यानंतर ऋभूंच्या उपदेशाचा उपयोग होऊन त्यास तत्त्वज्ञान झालें. या आख्यायिकेवरून अनुष्ठानवासनाही ज्ञानप्रतिबंधक आहे, असें ठरतें.

येथवर त्रिविध शास्त्रवासनेचे निरूपण केलें. आतां तिसऱ्या देहवासनेचें विवेचन कर्तव्य आहे. देहवासना दोन प्रकारची आहे. एक आत्मवासना व दुसरी आत्मसंबंधी वासना. येथें आत्मा या शब्दाचा देह असा अर्थ आहे. अर्थात् आत्मवासना ह्याजें देहाविषयीची वासना व आत्मसंबंधी वासना ह्याजें देहसंबंधी जें गुण त्यांच्याविषयीची वासना होय. “मी मनुष्य आहे; मी ब्राह्मण आहे; मी क्षत्रिय आहे.” इत्यादि प्रकारची जी वासना ती देहवासना होय, असें समजावें. देहसंबंधी गुणाविषयीची वासना दोन प्रकारची आहे. एक शास्त्रीय व दुसरी लौकिक. यांतील पहिल्या शास्त्रीय वासनेचेही गुणाधानप्रयुक्त शास्त्रीय वासना व दोषनिवृत्तिप्रयुक्त शास्त्रीयवासना असे दोन पोटभेद आहेत. शास्त्रविहित गंगास्नान, जपानुष्ठान, तीर्थाटन, इत्यादि करून मी आपल्या शरीरास पवित्र व गुणी करीन अशी वासना धरणें ही गुणाधानप्रयुक्त वासना असून शौच, आचमन इत्यादिकांच्या योगानें दोषांस नाहीसें करण्याची जी वासना ती दोषनिवृत्तिप्रयुक्त वासना होय. लौकिक वासनाही अशीच दोन प्रकारची आहे. तेल पिणें, मिरच्या खाणें; इत्यादि उपायांच्या योगानें देहामध्ये सौंदर्यादि गुण आणण्याची इच्छा धरणें ही लौकिक गुणाधानप्रयुक्त वासना व मल घालविणाऱ्या औषधादिकांच्या योगानें देहांतून मल घालविण्याची इच्छा धरणें ही लौकिक दोषनिवृत्तिप्रयुक्त वासना होय. या सर्व वासना ज्ञानास प्रतिबंध करणाऱ्या आहेत व जेवढ्या ज्ञानप्रतिबंधक वासना तेवढ्या सर्व मलिन वासना होत. गीतेमध्ये ‘दंभो दर्पोऽभिमानश्च क्रोधः पाशुष्यमेव च । अज्ञानं च ’ इत्यादि दुसऱ्याही मलिन वासना सांगितलेल्या आहेत. स्त्री, पुत्र, द्रव्य इत्यादि विषयाभिलाष याही सर्व अनुभवसिद्ध मलिन वासनाच होत. या सर्वांची निवृत्ति अवश्य झाली पाहिजे. पण ती कशी होणार ? कोणतीही गोष्ट उपायानें साध्य होत असते. या मलिन वासनांचा क्षय अभ्याससंज्ञक उपायानें होतो. पण अभ्यास कसा करावयाचा, हेही समजलेलें असलें पाहिजे. विवेक, विषयांच्या दोषांचें दर्शन, सत्संग, विषयी जनांच्या संगतीचा त्याग, मैत्री, करुणा, मुदिता इत्यादि विरोधी वासनांची उत्पत्ति; इत्यादि उपायांच्या योगानें अंतःकरणस्थ मलिन वासनांची निवृत्ति होते. श्रीवसिष्ठमहर्षींनीही असेंच सांगितलें आहे. त्यांचें योगवासिष्ठांतील मूलवचन असें आहे.—

“दृश्यासंभवबोधेन रागद्वेषादितानवे ।

रतिर्नवोदिता या तु बोधाभ्यासं विदुः बुधाः ॥

अर्थ—हे दृश्य जग, आपल्या अधिष्ठानाहून भिन्न नाही तर तें अधिष्ठान जो आत्मा तद्रूपच आहे, असा निश्चय करून वस्तुतः जगाचा असंभव आहे, असे पहाणें व त्याच्या योगानें रागद्वेषादि क्षीण झाले असतां पुरुषास स्वरूपानंदाचा जो अनुभव येत असतो त्याच्याविषयीं प्रेम वाढणें हाच बोधाभ्यास होय. कारण, कोणत्याही गोष्टीविषयीं प्रेम वाढलें म्हणजे प्राण्याची वारंवार तिकडेच प्रवृत्ति होणें साहजिक आहे. यास्तव अशा नूतन व दृढ प्रेमालाच ज्ञानी बोधाभ्यास म्हणतात. बोधाभ्यास म्हणजे वासनाक्षयाचा अभ्यास होय. मलिन-वासनेच्या निवृत्तीचा आणखीं एक उपाय सांगितला आहे. तो असा—

असंगव्यवहारित्वाद्भवभावनवर्जनात् । शरीरनाशदर्शित्वाद्वासना न प्रवर्तते ॥ म्हणजे—मी असंग आहे, असा व्यवहार एकसारखा करित राहिल्यास; प्रपंचाचा विचार करावयाचाच नाही असा निश्चय केल्यास व शरीराचा नाश होणार आहे हें सतत मनांत आणिल्यास मलिन-वासना होत नाही. शरीराचा नाश होणार आहे, म्हणजे आपणास मरून परलोकीं जावयाचें आहे एवढेंच जरी मनुष्यानें सतत मनांत बाळगिलें तरी पुरे आहे. कारण “मस्तकस्थायिनं मृत्युं यदि पश्येदयं जनः । आहारोऽपि न रोचेत् किमुतान्या विभूतयः ॥” ह्या मनुष्य मृत्यु मस्तकावर बसलेला आहे, असें जर पाहील तर त्यास आहारही सुचणार नाही. मग इतर विभूतींची गोष्ट कशास पाहिजे ? असें एके ठिकाणीं अक्षरशः खरें सांगितलें आहे. असो; आतां संसारामध्ये दोषदर्शन कसें करावें तें सांगतां—“दुःखं जन्म जरा दुःखं दुःखं मृत्युः पुनः पुनः । संसारमण्डलं दुःखं पच्यन्ते यत्र जन्तवः ॥” जन्म दुःखदायी आहे; जराही दुःखरूप आहे; वारंवार मरणें हेंही असह्य दुःखच होय. फार काय पण ज्यामध्ये सर्व जीव संताप भोगीत असतात तें संसारमंडलच दुःख होय. याप्रमाणें आत्म्याहून इतरं सर्व दुःखरूप आहे, असें वारंवार चिंतन केल्यासही वासनांचा क्षय होतो. विषयलंपट पुरुषांची संगत सोडल्यासही मलिन-वासना निवृत्त होणें शक्य आहे. कारण



याविषयी विष्णुपुराणांत—“ निःसंगतामुक्तिपदं यतीनां संगदशेषाः प्रभवन्ति दोषाः । आरूढयोगोऽपि निपात्यतेऽथः संगेन योगी किमुताल्पसिद्धिः ॥ ” असें झटलें आहे. याचा सारांश असा— विषयासक्त पुरुषाच्या संगतीचा त्याग करणें यास निःसंगता झणतात. तीच संन्याशाच्या मुक्तीचा खरा मार्ग आहे. कारण, विषयासक्त पुरुषांच्या संगतीनें कोणत्याही पुरुषाचे ठायीं रागद्वेषादि सर्व दोष उत्पन्न होतात व त्यांच्यायोगानें योगारूढ पुरुषही जर आपल्या सिद्धीपासून भ्रष्ट होतो तर ज्याला अल्पसिद्धि प्राप्त झाली आहे अशा साधकाविषयी काय सांगावें ? याविषयी दुसऱ्या एका ग्रंथामध्ये “ तस्माच्चरेत वै योगी सतां धर्ममगर्हयन् । जना यथावमन्येरन् गच्छेयुर्नैव संगतिम् ॥ ” म्हणजे तस्मात् श्रेष्ठ पुरुषांच्या धर्मास दूषण न देतां योगी पुरुषानें आपलें आचरण असें ठेवावें कीं, ज्याच्या योगानें ते विषयासक्त लोक आपली अवज्ञा करतील व आपल्या संगतीस कधींच येणार नाहीं.—असें झटलें आहे. भारतांतही—“ अहेरिव गणाद्भ्रातः सन्मानान्नरकादिव । कुणपादिव च स्त्रीभ्यस्तं देवा ब्राह्मणं विदुः ॥ ज्याप्रमाणें देहाभिमानी पुरुष सापास भितो त्याप्रमाणें जो जनसमूहास भितो; अज्ञलोक जसे नरकास भितात तसा जो सन्मानास भितो; स्त्रिया, लहान मुली, मुलगे इत्यादि जसे प्रेतास भितात त्याप्रमाणें जो स्त्रियांस भितो त्यास देव ब्राह्मण असें झणतात, असें झटलें आहे. त्यावरून ज्यास मोक्ष पाहिजे असेल त्यानें कसें वागावें तें समजतें. निरनिराळ्या शास्त्रांतील अर्शांच जर प्रमाणें देजें लागलें तर ग्रंथसमाप्तिच होणार नाहीं. यास्तव सर्व शास्त्रांचा सारांश काय आहे तेवढेंच येथें सांगून पुढच्या विवेचनास लागतो. मलीन वासनांची निवृत्ति व्हावी हा मुख्य उद्देश मनांत धरून साधकानें दुष्ट संगतीचा त्याग करावा; ईश्वराचे सतत चिंतन करावें; इंद्रियांस विषयासक्त होऊं देजें नये; सर्वदां एकांतीत रहावें; सदा एकव्यानेच रहाण्यास शिकावें; स्त्रिया व स्त्रियांशीं संसर्ग ठेवणारे लोक यांचें मुखावलोकनही करूं नये; सर्वकाल क्षमेचें अवलंबन करावें; व एकाग्रमनानें ईश्वराचें स्मरण करावें. हीं मुख्य साधनें आहेत व कोणत्याही शास्त्रांत जरी पाहिलें तरी यांचाच ठिकठिकाणीं उल्लेख आढळतो. इंद्रियांच्या विषयांमध्ये आसक्त होणें हें अवगतीचेंच साधन आहे. मन अतिशय बंचक

## ४. परिच्छेद—मलिन वासनेच्या निवृत्तीचे उपाय. ३३३

असल्यामुळे तें परमेश्वराच्या ठायीं स्थिर होत नाही. पण त्याला स्थिर करण्या-  
विषयीं एकसारखा प्रयत्न केला पाहिजे. कारण मी वासुदेव संज्ञक परब्रह्म  
आहें, अशी ज्याची बुद्धि स्थिर झाली असेल तो मुक्तच होय, असें ह्मट-  
लेलें आहे. असो; महात्म्याचा समागम हें एक वासनाक्षयाचें साधन आहे  
पण महात्मा कोणास ह्मणावें हें सांगितलें पाहिजे. जो सर्व प्राण्यांचे ठायीं  
समभाव ठेवितो; ज्याचें चित्त शांत असतें; ज्यास क्रोध कसा तो मुळीं  
ठाऊकच नसतो; व जो निरपेक्ष बुद्धीनें उपकार करीत असतो; अशा साधूस  
महात्मा ह्मणावें. अशा महात्म्याची संगति चित्तमलास निःशेष नाहीशी  
करिते.

मैत्री, करुणा, इत्यादि प्रतीकूल वासनांच्या योगानेही मलिन वासना नष्ट  
होतात, असें वर ह्मटलें आहे. पण त्या प्रतिकूल वासना कोणत्या तें स्पष्ट  
झालेले नाही. यास्तव त्यांचें आतां वर्णन करितो. योगसूत्रांत भगवान्  
पतंजलींनीं “मैत्रीकरुणामुदितोपेक्षाणां सुखदुःख पुण्यापुण्यविष-  
याणां भावनातश्चित्तप्रसादनम्” असें ह्मटलें आहे. या सूत्राचा अर्थ  
असा—मैत्री, करुणा, मुदिता व उपेक्षा अशी चार प्रकारची शुभवासना  
असते. सर्व सुखी प्राणी माझेच आहेत अशी भावना करणें ही मैत्री;  
दुःखी प्राण्यांस पाहून “अरेरे यांस दुःख होत आहे; पण देवा माझ्याप्रमाणें  
यांनाही दुःख अनिष्ट असल्यामुळे तें न व्हावें” असें वाटणें ही करुणा;  
पुण्यवानांस पाहून प्रसन्न होणें ही मुदिता; व पापी पुरुषांविषयीं  
उदास होणें हीच उपेक्षा होय. ज्याच्याठायीं या चार भावना असतात  
त्याच्या राग, द्वेष, असूया, मद, मात्सर्य, इत्यादि मलिन वासना निवृत्त  
होतात व त्यामुळे त्याचें चित्त शुद्ध होते. दैवी संपत्तीचा अभ्यास  
केल्यानें आसुरी संपत्तीची निवृत्ति होते. दैवी संपत्ति जरी एकाद्या-  
मध्ये नसली तरी ती अभ्यासानें सुसंपाद्य आहे. यास्तव भगवानांनीं श्रीब-  
द्भगवद्गीतेच्या सोळाव्या अध्यायांत जिचा सविस्तर उल्लेख केला आहे, अशा  
त्या संपत्तीचा त्यांच्याच शब्दांनीं येथें निर्देश केल्यास तो प्रयत्नवान् वाचकांस  
लाभप्रद होईल असें वाटतें—

अभयं सत्त्वसंशुद्धिर्ज्ञानयोगव्यवस्थितिः ।

दानं दमश्च यज्ञश्च स्वाध्यायस्तप आर्जवम् ॥ १ ॥

अहिंसा सत्यमक्रोधस्त्यागः शान्तिरपैशुनम् ।  
 दया भूतेष्वलोलुप्त्वं मार्दवं ह्रीरचापलम् ॥ २ ॥  
 तेजः क्षमा धृतिः शौचमद्रोहो नातिमानिता ।  
 भवन्ति संपदं देवीमभिजातस्य भारत ॥ ३ ॥

या सर्वोत्कृष्ट श्लोकांचा मधुसूदनांच्या टीकेप्रमाणे अर्थ असा-१ शास्त्रानें ज्याचा उपदेश केला आहे अशा आचारांदिकांचें निःशंकपण अनुष्ठान करणें; किंवा सर्व स्त्रीपुत्रादि परिग्रहावांचून मी एकटाच कसा जीवंत राहीन असा विचार न करणें हेंच अभय; २ अंतःकरणाची उत्तम शुद्धि; ३ शास्त्राच्या द्वारा आत्मतत्त्वाचें ज्ञान करून घेणें हें ज्ञान व चित्ताचें ऐकाग्र्य करून तें ज्ञानच अनुभवारूढ करणें हा योग; या दोन उपायामध्ये एकसारखे तत्पर होऊन राहणें; ४ अन्न, वस्त्र, द्रव्य इत्यादि आपल्या पदार्थांस पुनरपि परत न घेण्याच्या इच्छेनें दुसऱ्या योग्य पुरुषाच्या उपभोगाकरितां त्याच्या स्वाधीन करणें हें दान; ५ बाह्य इन्द्रियांचा निग्रह; ६ अग्निहोत्र, दर्शपौर्णमास इत्यादि श्रौत्र व देवयज्ञ, पितृयज्ञ, भूतयज्ञ व मनुष्ययज्ञ हे चार स्मार्त यज्ञ; ७ अदृष्टाकरितां ऋग्वेदादि वेदांचें अध्ययन; ८ काथिक, वाचिक व मानसिक असें त्रिविध तप; ९ सरळ भाव; १० प्राण्यांच्या वृत्तीचा छेद न करणें; ११ अनर्थास कारण न होणारें असें यथार्थ भाषण करणें; १२ कोणी शिव्या दिल्या किंवा मारिलें तरी त्याच्यावर न रागावणें; १३ सर्व संगपरित्याग; १४ अंतःकरणाची शान्ति; १५ दुसऱ्याचे दोष प्रकट न करणें; १६ दुःखी प्राण्यावर कृपा करणें; १७ इन्द्रियांच्या पुढे विषय आले असतांही त्यांच्या ठायीं आसक्त न होणें; १८ कठोरभाषणादि न करणें; १९ अकृत्य करितांना लोकांची लज्जा वाळवणें; २० कारणावांचून हात, पाय, वागी यांचा व्यापार न करणें; २१ प्रागल्भ्य; २२ सामर्थ्य असतांनाही सूड न घेणें; २३ दैह, इंद्रिये इत्यादिकांस ग्लानि आली असतांही तिला दृढविषयाकरितां करावा लागणारा प्रयत्न; २४ कपट, असत्य इत्यादिकांच्या योगानें होणाऱ्या मलानें रहित; २५ दुसऱ्यांस मारावें या इच्छेनें शास्त्रादिकांचें ग्रहण न करणें; २६ मी पूज्य आहे; मी मोठा आहे; इत्यादि प्रकारें अभिमान न करणें इत्यादि प्रकारची वासनासंतति दैवीप्रकृतीस उद्देशून उत्पन्न झालेल्या पुरुषाचे ठायीं आढळते. बा अर्जुना, तूही शुद्धकुलोत्पन्न व त्यामुळेच या वासनासंततीनें युक्त आहेस.

## ४. परिच्छेद—मलिन वासनेच्या निवृत्तीचे उपाय. ३३६

भगवान् वासुदेवाने श्रीमद्भगवद्गीतेच्या तेराव्या अध्यायांत अमानित्वमदं-  
भित्त्वं० इत्यादि पांच श्लोकांत ज्ञानाचे उपाय सांगितले आहेत. त्यांचा शोड-  
क्यांत येथे उल्लेख करितों—१ मानराहित्य, २ दंभराहित्य, ३ परपीडा न  
करणे; ४ क्षमा, ५ मनाचा सरळपणा, ६ आचार्यांची उपासना, ७ जल,  
मृत्तिका इत्यादिकांच्या योगाने देहाच्या बाहेर येणाऱ्या मलांस धुवून टाकणे  
हे बाह्य शौच व राग, लोभ इत्यादिकांचा त्याग करणे हे अंतःशौच अशा  
दोन प्रकारच्या शौचाने युक्त असणे; ८ मोक्षाच्या साधनांमध्ये प्रवृत्त  
ज्ञाल्यावर अनेक विघ्ने आली तरी न डगमगतां साधनांचे अनुष्ठान तसेंच  
चालविणे; ९ देह व इंद्रिये यांच्या समूहास मोक्षप्रतिकूल व्यवहार न करू-  
देणे; १० ऐहिक व परलौकिक विषयांविषयी विरक्त होणे; ११ कोणत्याही  
प्रकारचा अहंकार न वाळवणे; १२ जन्म, मृत्यु, जरा, व्याधि, दुःख व  
कफ-वात-पित्त-संज्ञक दोष या सर्वांचे सतत स्मरण ठेवणे; १३ हे माझे अशी  
कोठेही प्रीति न ठेवणे; १४ पुत्रादिकांमध्ये “हेच मी आहे” असा मिथ्या  
अभिमान न धरणे; १५ इष्ट किंवा अनिष्ट यांतील जे काहीं दैववशात् प्राप्त  
होईल त्याच्या ठायी समान भाव ठेवणे; १६ मज वासुदेवाच्या ठायी अन्य-  
भिचारिणी भक्ति; ह्यणजे हा वासुदेवच सर्वोत्कृष्ट परमात्मा आहे या  
ममवानानावाचून या जगांत दुसरा कोणीही श्रेष्ठ नाही व तोच आमची मति  
आहे; असे समजून त्याच्यावर प्रीति करणे; १७ शुद्ध व एकांत प्रदेशां  
रहाणे; १८ विषयभोगलंपट पुरुषांच्या समूहांत न मिसळणे; १९ आत्म-  
विषयक ज्ञानामध्ये सदा तत्पर होऊन रहाणे; व २० तत्त्वज्ञानाचा अर्थ जो  
मोक्ष त्याचे सतत आलोचन करणे; या वीस उपायांस ज्ञान असे झटले आहे.  
वस्तुतः हे आत्मज्ञानाचे उपाय आहेत. पण ते ज्ञानाचे उपाय असल्यामुळे भग-  
वानानांहीं त्यांस ज्ञान असेच झटले आहे. हे उपाय पूर्वीच सव्वीस उपायांहून  
फारसे भिन्न आहेत, असे मुळांच नाही. असो; यांच्या सतत अभ्यासाचे  
मान, दंभ, हिंसा इत्यादि मलिन वासनांचा नाश होतो.

या शुद्ध वासनांचा अभ्यास अंगी पूर्णपणे भिनल्य ह्यणजे अजिहत्वादि  
धर्मांचा अभ्यास करावा. पण अजिहत्वादि धर्म कोणते, असा येथे सहजच  
प्रश्न येतो व त्याचे उत्तर हे असे—

“ अजिह्वः षण्ढकः पंगुरन्धो बधिर एव च ।

मुग्धश्च मुच्यते भिक्षुः षड्भिरैतैर्न संशयः ॥ १ ॥ ”

याचा अर्थ—अजिह्व, षंड, पंगु, अंध, बधिर व मुग्ध असा सहा प्रकारचा संन्यासी जीवन्मुक्त होतो, यांत कांहीं संशय नाही. आतां या अजिह्वादि शब्दांचा शास्त्रीय अर्थ काय आहे तें सप्रमाण सांगतो—

**इदमिष्टमिदं नेति योऽश्नन्नपि न सज्जते ।**

**हितं सत्यं मितं वक्ति तमजिह्वं प्रचक्षते ॥ १ ॥**

अर्थ—जो संन्यासी, अन्नादि भक्षण करीत असतानाही हें गोड आहे हेंच मला पाहिजे; हें वाईट आहे, तें मला नको, असें झणून त्या अन्नादि भक्ष्यांमध्ये आसक्त होत नाही व हितकर, सत्य व परिमित भाषण करितो त्यास अजिह्व झणतात ? आतां षंडाचें लक्षण सांगतो—

**अद्य जातां यथा नारीं तथा षोडशवार्षिकीम् ।**

**शतवर्षीं च यो दृष्ट्वा निर्विकारः स षण्ढकः ॥**

अर्थ—जो संन्यासी नुकत्याच उत्पन्न झालेल्या कन्येस, सोळा वर्षांच्या तरुणीस व शंभर वर्षांच्या म्हातारीस पाहून विकारशून्य रहातो झणजे ज्याच्या मनांत विकार उद्भवत नाहीं तर ज्यास त्या सर्व स्त्रिया समान वाटतात तो षंड होय. आतां पंगूचें लक्षण ऐका—

**भिक्षार्थमटनं यस्य विण्मूत्रकरणाय च ।**

**योजनां परं याति सर्वथा पंगुरेव सः ॥**

अर्थ—जो केवळ भिक्षा मागण्याकरितां व विष्टा आणि मूत्र यांच्या त्यागाकरितां फिरतो व जो एका योजनाहून अधिक कधींच चालत नाही तो पंगुच होय. आतां अंधलक्षण—

**तिष्ठतो व्रजतो वापि यस्य चक्षुर्न द्रुगम् ।**

**चतुर्युगां भुवं त्यक्त्वा परिव्राट् सौऽथ उच्यते ॥**

अर्थ—जो उभा असताना किंवा चालत असताना आपल्या दृष्टीस पुढील सोळा हात भूमीच्या पुढे जाऊं देत नाही, तो परिव्राट् अंध होय. तो आपल्या मार्गाचा पुढील सोळा हात भागच पहातो. याच्या पुढील कांहींएक पहात नाही. तसेंच तो डावीकडे, उजवीकडे किंवा मार्गेंही दृष्टि फेंकित नाही. अथवा जरी इकडे तिकडे पहाण्याचा त्यास प्रसंग आला तरी सोळा हातांच्या पलीकडे पहात नाही; असा याचा भावार्थ जाणावा. आतां बधिराचें लक्षण सांगतो—

**हिताहितं मनोरामं वचः शोकावहं च यत् ।**

**श्रुत्वाऽपि न शृणोति यो बधिरः स प्रकीर्तितः ॥**

**अर्थ**—जो संन्यासी हर्ष देणाऱ्या अनुकूल वचनास व त्याचप्रमाणें सुख देणाऱ्या अप्रिय वचनास ऐकून न ऐकल्यासारखें करितो; ह्मणजे हर्षशोक-युक्त होत नाही; त्यास बधिर झटलें जातें. आतां मुग्धाचें लक्षण सांगावयाचें आहे.—

**सान्निध्ये विषयाणां च समर्थोऽविकलेन्द्रियः ।**

**सुप्तवद्वर्तते नित्यं स भिक्षुर्मुग्ध उच्यते ॥**

**अर्थ**—विषय जवळ आले असतांही ज्या समर्थ पुरुषाचीं इंद्रियें व्याकुल होत नाहीत ह्मणजे जो निजलेल्या पुरुषाप्रमाणें रहातो त्या भिक्षुस मुग्ध असें ह्मणावें. निजलेल्या पुरुषाजवळ कितीही व कसलेही जरी विषय आले तरी त्याच्या मनास विकार होत नाही, इन्द्रियें अंतःकरणांत लीन होऊन रहातात, हें जगप्रसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें जाग्रदवस्थेंतही ज्याची स्थिति असते तो मुग्ध होय, असा या पद्याचा भावार्थ समजावा. असो; पूर्वीक शुद्ध वासनांच्या अभ्यासानंतर या सदा उत्तम साधनांचा अभ्यास पूर्णपणें अंगी बाणला ह्मणजे चिन्मात्र-वास-नेचा अभ्यास करावा. या अभ्यासाचा प्रकार असा-नाम व रूप हेंच ज्याचें स्वरूप आहे असें हें जग चैतन्याच्या ठायीं कल्पित असल्यामुळें त्यास स्वतःची सत्ता नाही. कारण कल्पित पदार्थ स्वतःसत्ताशून्य असून अधिष्ठानाच्या सत्तेनें सत्तावाले होतात, हें प्रसिद्ध आहे. आणि असा प्रकार असल्यामुळें ह्मणजे कल्पित जगास स्वतः सत्ता नसल्यामुळें तें चैतन्याच्या ह्मणजे आपल्या अधि-ष्ठानाच्या सत्तेनें व स्फूर्तीनें सत्ता व स्फूर्तियुक्त होतें; असा निश्चय करून जगामध्यें भासणारें भिथ्या नाम व रूप ( सृष्टीतील पदार्थांचीं भिन्न भिन्न नांवें व आकार ) यांची उपेक्षा करावी व सर्वत्र सच्चिदानंदस्वरूपानें पसर-लेलें चैतन्यच मी आहे, अशी निरंतर भावना करावी. अशी सतत भावना करणें हाच चिन्मात्रभावनेचा अभ्यास होय. ही चिन्मात्रभावना दोन प्रकारची आहे. एक कर्ता, कर्म व करण या त्रिपुटीच्या स्मरणपूर्वक चिन्मात्रभावना व दुसरी केवल चिन्मात्रभावना. “हें सर्व जग चिन्मात्र आहे, अशी मी मनानें भावना करितों ” असें ह्मणून त्याप्रमाणें करणें ही पहिली चिन्मात्रभावना

होय. कारण या भावनेत “मी” हा कर्ता, “सर्व जग” हें कर्म व “मनांन” हें करण आहे व या त्रिपुटीच्या स्मरणासह ही चिन्मात्र भावना होते. हिचा संप्रज्ञात समाधीमध्ये अंतर्भाव होतो व “मी” इत्यादि कशाचेंच स्मरण न करितां चिन्मात्राचें स्मरण करणें ह्मणजे चैतन्यच आहे, असें सतत समजणें, ही केवळ भावना होय. हिचा योगशास्त्रांतील असंप्रज्ञात समाधीमध्ये अंतर्भाव होतो. सर्व जग चिन्मात्र आहे, असा शुकाचार्यांनीं बलीस उपदेश केला आहे. त्याचें तें मूल वचन फार रमणीय असल्यामुळें त्याचा येथें उतारा घेतल्यावाचून रहावत नाही.

“चिदिहास्तीह चिन्मात्रं सर्वं चिन्मयमेव तत् ।

चित्त्वं चिद्दहमेते च लोकश्चिदिति संग्रहः ॥”

याचा भावार्थ—बा दैत्यराजा, या जगामध्ये चैतन्यच भरून राहिलें आहे. हें संपूर्ण जग चैतन्यरूप आहे. यांतील सर्व चराचर चिन्मय आहे. तूं चैतन्य आहेस; मी चैतन्य आहे व हे सर्व लोकही चैतन्य आहेत. या माझ्या वचनांत सर्व शास्त्रार्थांचा संग्रह झाला आहे. असो; या चिन्मात्र वासनेचा अभ्यास दृढ झाला असतां पूर्वी सांगितलेल्या सर्व मलिन वासना क्षीण होतात. अशारीतीनें प्रयत्न करणें हाच वासनाक्षयाचा अभ्यास होय.

आतां मनोनाशाचा अभ्यास कसा करावा तें सांगितलें पाहिजे. पण अगोदर मन कशास म्हणतात ? या प्रश्नाचें उत्तर असें—लाख, सोने, इत्यादिकांप्रमाणें सावयव असलेलें व काम, संकल्प इत्यादि वृत्तींच्या रूपानें परिणाम पावणारें जें अंतःकरण तेंच मनन ही क्रिया करूं लागलें असतां मन होतें. हें सश्व, रज व तम या त्रिगुणात्मक आहे. कारण त्या गुणांचे परिणाम असे जे सुख, दुःख व मोह हे तीन धर्म ते या मनाच्या आश्रयानें असल्यासारखे प्रतीत होतात. मनामध्ये राजस व तामस वृत्तींची वृद्धि झाली असतां तें मन अतिस्थूल होतें व स्थूल मन आत्मसाक्षात्काराच्या निरुपयोगी आहे. कारण आत्मा अति सूक्ष्म व त्यामुळेच दुर्बिज्ञेय आहे; तेव्हां अशा अतिसूक्ष्म आत्म्याचा साक्षात्कार स्थूल मनास कसा होणार ? मोक्षास पाहण्यानें बारिक रेशमी कापड शिवतां येणें जसे शक्य नाही त्याचप्रमाणें स्थूल मनानें सूक्ष्म आत्म्याचा साक्षात्कार होणें शक्य नाही. अर्थात् बारिक सुईनें तें कापड जसे शिवतां येणें शक्य आहे त्याचप्रमाणें सूक्ष्म मनानें

सूक्ष्म आत्म्याचाही अनुभव येणे शक्य आहे. श्रुतीनेही सूक्ष्म मनान आत्म-  
ज्ञान होतें, असे स्पष्ट सांगितलें आहे. यास्तव मनास अतिसूक्ष्म केलें पाहिजे.  
राजस व तामस वृत्तींचा निरोध करणें हाच त्यास सूक्ष्म करण्याचा उपाय  
आहे, आणि अशा उपायांनीं मनास सूक्ष्म करणें हाच मनोनाश होय. हा  
मनोनाश अरूपनाश व सरूपनाश असा दोन प्रकारचा आहे. मनाचें पुन-  
रपि उत्थानच न होईल अशा रीतीनें त्याचा नाश होणें हा अरूपनाश व  
मन विद्यमान असतांनाच त्याच्या वृत्तींचा नाश होणें हा सरूपनाश होय.  
मनाचा अरूपनाश झाला असतां या तत्त्ववेत्त्यास विदेहमुक्ति मिळते व  
सरूप-नाशाच्या योगानें जीवन्मुक्तीचा लाभ होतो. हें जीवन्मुक्तीचें प्रकरण  
असल्यामुळें येथें आह्मांस या दुसऱ्या प्रकारच्या मनोनाशाचेंच वर्णन कर्तव्य  
आहे. मनाच्या राजस व तामस वृत्तींचा निरोध चार उपायांच्या द्वारा  
होतो. भगवान् वसिष्ठ म्हणतात—

अध्यात्मविद्याधिगमः साधुसंगम एव च ।

वासनासंपरित्यागः प्राणरूपन्दनिरोधनम् ॥ १ ॥

एतास्तु युक्तैः पुष्टाः सन्ति चित्तजये किल ॥

भावार्थ—जीवात्मा व परमात्मा यांचें ऐक्य आहे, असे प्रतिपादन कर-  
णारी जी अध्यात्मविद्या तिची प्राप्ति करून घेणें हें मनोनाशाचें मुख्य साधन  
आहे. कारण, जग मिथ्या आहे, मीच सर्वत्र परिपूर्ण परमानंद आहे, असा  
प्रकारचा निश्चय झाला असतां विद्वानाचें मन मिथ्या प्रपंचाचे ठायीं प्रवृत्त  
होत नाहीं व आत्मा त्याचा विषयच नसल्यामुळें तें आत्म्यामध्येंही प्रवृत्त  
होत नाहीं; आणि याप्रमाणें तें अंतर्बाह्य वृत्तिशून्य झालें असतां पूर्वी  
म्हटल्याप्रमाणें तें आपोआप शांत होतें. तें आपोआप शांत कसें होतें-  
याविषयी काष्ठरहित भग्नीचा दृष्टांत पूर्वी दिला आहे. यास्तव अध्यात्म्य  
विद्येची प्राप्ति हा मनोनाशाचा मुख्य उपाय आहे. आतां जे मतिमंद  
या विद्येचें संपादन करण्यास असमर्थ असतील त्यांच्या करितां साधु-  
समागम हा दुसरा उपाय सांगितला आहे. ते साधु पुरुष या प्राकृ-  
तांस आत्म्याच्या नित्यवाचें व जगाच्या मिथ्यात्वाचें वारंवार स्मरण  
देतात व वारंवार तत्त्वाचा बोध कारितात. त्यामुळें त्यांस अध्यात्म-विद्येची  
प्राप्ति होते व मनाचा सरूप नाश होतो. यास्तव साधुसमागम हाही मने-



नाशाचा उपाय आहे. आतां तो अध्यात्मविद्येप्रमाणें मुख्य नसून दुसऱ्या प्रतीचा आहे, हें निराळें सांगावयास नकोच. कारण साधुसमागमाचेंही पर्थवसान अध्यात्मविद्येमध्येच होतें; हें वर सांगितलें आहे. पण जो पुरुष विद्यामद, धनमद, कुलमद, आचारमद इत्यादि मदांनीं युक्त असतो त्याच्या हातून संतसमागम होत नाहीं. यास्तव त्यानें वासनापरित्याग करावा. विवेकाच्या योगानें मदांचा विरोध करणें; यासच वासनापरित्याग ह्मणतात. पण ही गोष्ट अधिक स्पष्ट व्हावी ह्मणून मद व विवेक यांचें स्वरूप सांगतों. श्री मोठा विद्वान् आहे; माझ्या सारखा ज्ञानी जगांत दुसरा कोणी नाही; इत्यादि वाटणें हा विद्यामद आहे. तो घालविण्याकरितां असा विवेक करावा— आम्ही मोठें पंडित आहों; असें समजणारे बालाकि, शाकल्य इत्यादिकांचा अजातशत्रु, याज्ञवल्क्य इत्यादिकांनां भरसभेंत पराभव केला; हें प्रसिद्ध आहे. सामान्य मनुष्यांपासून दक्षिणामूर्ति सदाशिवपर्यंत विद्येचा कमी-अधिकपणा प्रत्ययास येतो. फार काय ? पण या जगांतच एकाहून एक वरचढ विद्वान् आढळतात. तेव्हां विद्येविषयीं अभिमान वाळगणें व्यर्थ आहे. खरी व पूर्ण विद्या सदाशिवामध्येच असली तर असेल. अशाप्रकारें विचार केला असतां व विद्येचें क्षेत्र किती अपरंपार आहे हें मनांत आणलें असतां विद्यामद नष्ट होतो. धनमद, कुलमद, आचारमद इत्यादि दुसऱ्या मदांचें स्वरूपही असेंच समजावें व त्यांची निवृत्ति वर सांगितलेल्या दिशेनें विचार करून करावी. विचारानें मदाची निवृत्ति झाली असतां संतसमागम दुर्लभ होत नाही व संतसमागमानें मनाचा नाश होऊं शकतो. तात्पर्य वासनापरित्याग हाही मनोनाशाचाच उपाय आहे. पण तो तिसऱ्या प्रतीचा आहे. पण ज्याची मखिन वासना अति प्रबल असते त्याच्या हातून वर सांगितल्याप्रमाणें विवेक होत नाही. यास्तव त्यानें प्राणांचा निरोध करून मनोनाश करावा. याविषयीं “ प्राणायामहृदाभ्यासा-द्भुक्त्या च शुरुदत्तया । आसनाशनयोगेन प्राणस्पन्दो निरुध्यते ” असें झटलें आहे. ह्मणजे योगाभ्यास करावयास ज्यानें शिकविलें त्या शुरुनें सांगितलेल्या युक्तीनें प्राणायामाचा दृढ अभ्यास करून आणि आसन-योग, व भोजनयोग यांस नियमित करून प्राणांच्या गतीस प्रतिबंध करितां येतो. हा वरील श्लोकाचा अक्षरशः अर्थ झाला. पण त्याचा तात्पर्यार्थ

सांगितल्यावांचून वाचकांस व्हावा तसा बोध होणार नाही. यास्तव आतां या श्लोकाधीचाच विस्तारपूर्वक तात्पर्यार्थ सांगतो.

प्राणायाम पूरक, रेचक व कुंभक असा तीन प्रकारचा असतो. डाव्या नाकपुडीने वाहेरील वायु आंत ओढून येणे यास पूरक; उजव्या नाकपुडीने आंतील वायु बाहेर सोडणे यास रेचक व प्राणवायूच्या गतीस प्रतिबंध करणे यास कुंभक ह्मणतात. कुंभकही आंतर व बाह्य असा दोन प्रकारचा असतो. डाव्या नाकपुडीने आंत घेतलेल्या वायूस हृदयामध्ये निरुद्ध करणे हा आंतर कुंभक व उजव्या नाकपुडीने बाहेर सोडलेल्या वायूस बाहेरच निरुद्ध करणे हा बाह्य कुंभक होय. सोळा मात्रांनी पूरक करावा; बत्तीस मात्रांनी रेचक करावा व चवसष्ट मात्रांनी कुंभक करावा. ह्मणजे पूरकाच्या दुप्पट रेचक व रेचकाच्या दुप्पट कुंभक करावा. मात्रा हें एक कालाचें परिमाण आहे व तें सामान्यतः एका ऱ्हस्व अक्षराच्या उच्चारस जितका काल लागतो तितकें आहे; असें समजावें. या प्राणनिरोधानें मनाचा नाश होतो, व हें आमचें ह्मणणें श्रुतिसंमत आहे. पण येथें मूल श्रुती न देतां त्यांचा अर्थ मात्र देतो. “विद्वान् योग्यानें एकांतामध्ये पवित्र आसनावर बसून; शरीराच्या मध्य (ह्मणजे कटीपासून मस्तकापर्यंतच्या) भागास सरळ धरून; हृदयामध्ये मनासह सर्व इन्द्रियांस निरुद्ध करून “मी ब्रह्म आहे” असें निरंतर ध्यान करावें. आणि “आहार, विहार इत्यादि चेष्टा ज्याची नियमित आहे अशा योग्यानें पूरक, रेचक, कुंभक प्राणायाम करावा. नंतर सावध सारथि मत्त अश्वानें बलात्कारानें नियमन करून ज्याप्रमाणें त्यांस सरळ मार्गानें चालवितो त्याप्रमाणें या योग्यानें सावध राहून दुष्ट इन्द्रियांस व मनास बलात्कारानें विषयांपासून पराङ्मुख करून परमानंदरूप आत्म्यामध्ये नियुक्त करावें. अर्थात् ब्रह्माचे ठायीं चित्ताचें ऐकाय्य करावें.” या दोन श्रुती दोन प्रकारच्या योग्याकरितां निरनिराळ्या योग सांगत आहेत. जो देवासंपत्तीनें युक्त असतो त्याच्याकरितां पहिल्या श्रुतीनें राजयोग सांगितला आहे व जो आसुर संपत्तीनें युक्त असतो त्याच्याकरितां दुसऱ्या श्रुतीनें प्राणनिरोधरूप हठयोग सांगितला आहे.

आतां आसनयोग, त्याचें साधन व त्याचें फल यांचा थोडक्यांत मूळ योगसूत्रांच्या उल्लेखासह निर्देश करितों. “स्थिरसुखमासनं” ह्मणजे

स्थिर व सुखकर असें आसन असावें. 'प्रयत्नशैथिल्यानन्तसमापत्तिभ्यां' ह्मणजे तें आसन प्रयत्नशैथिल्य व अनंतसमापत्ति या दोन उपायांच्या योगानें सिद्ध होतें. लौकिक-वैदिक कर्मांचा त्याग करणें हें प्रयत्नशैथिल्य व आपल्या सहस्र फणांवर पृथिवीस धारण करणारा अनंत मी आहे, असें चिंतन करणें ही अनंतसमापत्ति आहे. लौकिक व वैदिक कर्में करणाऱ्या पुरुषाचें आसन स्थिर होत नाही व शेष मीच आहे असें चिंतन केल्यावांचून आसनास प्रतिबंध करणाऱ्या पापाचा नाश होत नाही. यास्तव तीं दोन्ही आसनाचीं साधने आहेत. "ततो द्वंद्वाभिघातः" ह्मणजे या आसनाचा जय केला असतां ह्मणजे तें पूर्णपणें साध्य झालें असतां शीतोष्णादि द्वंद्वाची पीडा होत नाही. अर्थात् या द्वंद्वाची निवृत्ति होणें हेंच आसनाचें फल आहे. यें प्रमाणें आसनाचें स्वरूप, साधन व फल हीं थोडक्यांत सांगून झालीं. आतां अशनयोगाचें निरूपण करितों—

**द्वौ भागौ पूरयेदन्नैर्जलेनैकं प्रपूरयेत् ।**

**मारुतस्य प्रचारार्थं चतुर्थमवशेषयेत् ॥**

अर्थ—योगाभ्यासी पुरुषानें आपल्या अन्नाशयाचे दोन भाग अन्नानें भरावे. एक भाग जलानें भरावा व चवथा भाग वायूच्या प्रचाराकरितां रिकामा ठेवावा. याप्रमाणें प्राणायाम, आसनयोग व अशनयोग या तीन उपायांच्या योगानें प्राणाच्या गतीचा निरोध करितां येतो व प्राणगतीचा निरोध झाला असतां सर्व चित्तवृत्तींचा निरोध होतो. कारण चित्तवृत्तींचा उदय होणें हें प्राणाच्या गतीवर अवलंबून आहे व जो पदार्थ ज्याच्यावर अवलंबून असतो त्याचा निरोध झाला असतां त्या अवलंबून राहणाऱ्या पदार्थाचाही निरोध होतो, असा अनुभव आहे. उदाहरणार्थ वज्र हा पदार्थ घेऊं या. तो ज्या धाग्यांवर अवलंबून असतो त्यांचा निरोध केला असतां तीही निरुद्ध होतो किंवा बाह्य इन्द्रियें चित्तावर अवलंबून असतात. त्यामुळे चित्ताचा निरोध केला असतां तीही निरुद्ध होतात, हें प्रसिद्ध आहे. त्याप्रमाणें प्राणगतीच्या अधीन असलेल्या चित्तवृत्तींचाही प्राणनिरोधाच्या योगानें निरोध होऊं शकतो. नंतर आत्मा व अनात्मा यांच्या आकाराचें अंतःकरण केवळ आत्माकार होऊन रहातें. कारण त्याच्या अनात्माकार वृत्तींचा निरोध झालेला असल्यामुळे तें अनात्माकार होऊं शकत नाही. याविषयी प्रमाण—

आत्मानात्माकारं स्वभावतोऽवस्थितं सदा चित्तम् ।

आत्मैकाकारतया तिरस्कृत्यानात्मर्था विदधीत ॥

अर्थ—चित्त स्वभावतःच सर्वकाल आत्माकार व अनात्माकार होऊन राहिलेले असते. पण अनात्म दृष्टीचा तिरस्कार करून त्यास केवळ आत्माकार करावे; हाच योग होय. व याचेंच “योगश्चित्तवृत्तिनिरोधः” झणजे चित्तवृत्तींच्या निरोधास योग झणतात; असे योगसूत्रांत वर्णन केले आहे. या योगाचें साधनही “अभ्यासवैराग्याभ्यां तन्निरोधः” या सूत्रांत भगवान् पतंजलींनी सांगितलें आहे या सूत्राचा अक्षरार्थ—अभ्यास व वैराग्य यांच्या योगानें त्या चित्ताचा निरोध होतो, असा आहे. भगवानांनांही—  
“असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलं । अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते” झणजे अर्जुना, मन दुर्निग्रह व चल आहे यांत कांहीं संशय नाही. पण बा कुंतिसुता, अभ्यासानें व वैराग्यानें त्याचा निग्रह करितां येतो—असें पराक्रमी अर्जुनास सांगितलें आहे व त्यावरूनही अभ्यास व वैराग्य हींच चित्तनिरोधाचीं साधनें आहेत, असें ठरते.

वैराग्याचें स्वरूप पूर्वी सांगितलें आहे. अभ्यास हें योगाचें अंतरंगसाधन आहे. पण बहिरंग साधनावाचून अंतरंगसाधनाची सिद्धि होत नाही. यास्तव प्रथम उपायांसह योगाच्या बहिरंग साधनांचा विचार करून नंतर त्या अभ्यासाचें प्रतिपादन करीन.

विलाप्य विकृतिं कृत्वां संभवव्यत्ययक्रमात् ।

परिशिष्टं तु चिन्मात्रं सदानन्दं विचिन्तयेत् ॥ १ ॥

ब्रह्माकारमनोवृत्तिप्रवाहोऽहं कृतिं विना ।

संप्रज्ञातसमाधिः स्यात् ध्यानाभ्यासप्रकर्षजः ॥ २ ॥

अर्थ—चेतनाच्या ठायीं आरोपित जेवढा झणून अज्ञान व अज्ञानकार्यरूप प्रपंच आहे त्या सर्व प्रपंचाचा उत्पत्तीच्या विपरीत क्रमानें लय करून झणजे त्याच्याहून हा प्रपंच भिन्न नाही असा निश्चय करून बाकी राहिलेल्या सच्चिदानन्द चिन्मात्राचें चिंतन करावे. १ अहंकारावाचून ब्रह्माकार मनोवृत्तींचा प्रवाह चालू ठेवणें हीच संप्रज्ञात समाधि आहे. ही समाधि ध्यानाभ्यास पूर्ण झाला असतां सिद्ध होते. २ या संप्रज्ञात समाधीचीं यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, हीं पांच बहिरंग

साधने व ध्यान, धारणा, आणि समाधि ही तीन अंतरंग साधने आहेत. आतां, थोडक्यांत यमांचें वर्णन करितों. अहिंसा, सत्य, अस्तेय, ब्रह्मचर्य, व अपरिग्रह हे पांच यम आहेत. शरीर, मन व वाणी यांच्या योगानें कोणत्याही प्राण्यास पीडा न करणें ही अहिंसा; यथार्थ भाषण करणें हें सत्य; बलात्कारानें किंवा कपट, छल इत्यादिकांच्या योगानें परधनाचें हरण न करणें हें अस्तेय; शरीरस्थितीस अवश्य लागणाऱ्या वस्तूंचून अधिक वस्तूंचा संग्रह न करणें हा अपरिग्रह; व अष्टांग मैथुन न करणें हें ब्रह्मचर्य होय. अष्टांग मैथुन कोणतें तें सांगतां. स्त्रिया भोग्य आहेत असें चिंतन करणें हें स्मरण; त्यांचें सौंदर्य, अवयव इत्यादिकांचें वर्णन करणें हें कीर्तन; त्यांच्याशीं क्रीडा करणें ही केली; भोग्यबुद्धीनें त्यांच्याकडे पहाणें हें प्रेक्षण; एकांतांत त्यांच्याशीं भाषण करणें हें गुह्य भाषण; त्या स्त्रियांच्या प्राप्तीची इच्छा करणें हा संकल्प; त्यांची प्राप्ति करून घेईनच घेईन, असा निश्चय करणें हा अध्यवसाय; व त्यांचा भोग घेणें ही क्रियानिर्वृत्ति होय. या आठ प्रकारच्या मैथुनास सोडणें हेंच ब्रह्मचर्य होय. श्रुति, स्मृति इत्यादि सर्व प्रमाण ग्रंथांत याचें मोठें महत्त्व सांगितलें आहे. यास्तव सुसुक्ष्म त्याचें अनुष्ठान अवश्य केले पाहिजे. सत्समागम, विषयासक्तस्त्रीपुरुषांच्या संगतीचा त्याग; व देह अपवित्र आहे इत्यादि दोष-दर्शन यांच्या योगानें त्यांचें अनुष्ठान सहज करितां येतें. आचार्य म्हणतात—

का तव कान्ताधरगतचिन्ता वातुल तव किं नास्ति नियन्ता ।

त्रिजगति सज्जनसंगतिरेका भवति भवार्णवतरणे नौका ॥

अर्थ—अरे, चंचल चित्ताच्या पुरुषा ! तूं उगिच स्त्रीच्या अधरोष्ठाविषयीं चिंता कां करीत आहेस ? तुजें नियमन करणारा कोणी नाही, असें का तूं समजत आहेस ? बाबारे, या भवार्णवांतून तरून जाण्यास या त्रैलोक्यांत सज्जनसंगति हीच एक नौका आहे.

भगवद्भक्त प्रह्लाद म्हणतो—

मांसासृक्पूयविणमूत्रस्त्रायुमज्जास्थिसंहतौ ।

देहे चेत्प्रीतिमात्मूढो भविता नरकेऽपि सः ॥

अर्थ—मांस, रक्त, पू, विष्टा, मूत्र, शिरा, मज्जा, व हाडे यांच्या समूहस्य देहावर प्रीति करणारा मूढ नरकावरही प्रेम करील.

श्रीभगवान्‌ही म्हणतात—

**स्वदेहाशुचिगन्धेन न विरज्येत यः पुमान् ।**

**वैराग्यकारणं तस्य किमन्यदुपदिश्यते ॥**

**अर्थ**—स्वदेहांतील दुर्गंधानें ज्या पुरुषास वैराग्य प्राप्त होत नाहीं, त्याला वैराग्याच्या दुसऱ्या कोणत्या निमित्ताचा उपदेश करितां येणार आहे ?

असो; याप्रमाणें आपल्या व स्त्रीपुत्रादि भोग्य प्राण्यांच्या शरीरांतील दोषांचें चिंतन करणारा पुरुष त्यांविषयीं विरक्त होतो. अर्थात् दोषदर्शन हें ब्रह्मचर्याचें साधन आहे. धर्मशास्त्रकारांनीं तर—

**न संभाषेत् स्त्रिय कांचिपूर्वदृष्टां च न स्मरेत् ।**

**कथां विवर्जेत्तासां न पश्येत्स्त्रियामपि ॥**

**अर्थ**—कोणत्याही स्त्रीशीं भाषण करूं नये. पूर्वी पाहिलेल्या स्त्रीचें स्मरण करूं नये. त्यांच्या गोष्टी बोलूं नये व स्त्रीचें चित्रही पाहूं नये.—असें स्पष्ट झटलें आहे.

आतां नियमांचें वर्णन करितों. शौच, संतोष, तप, स्वाध्याय व ईश्वर-प्रणिधान हे पांच नियम आहेत. अंतःशौच व बाह्य शौच असें शौच दोन प्रकारचें आहे व त्याचा उल्लेख वर एकदां झाला आहे. जें कांहीं प्राप्त होईल त्यांत तृप्त होणें हा संतोष; हितकर, परिमित व पवित्र अन्न भक्षण करणें हें तप; प्रणवादि मंत्रांचा जप करणें हा स्वाध्याय व अनुष्ठित कर्में परमेश्वरास समर्पण करणें हें ईश्वरप्रणिधान होय.

आसनाचें स्वरूप, साधन व फल यांचें वर्णन वर होऊन गेलें आहे. तें शारीरिक व बाह्य असें दोन प्रकारचें असतें. पद्मासन, स्वस्तिकासन, भद्रासन इत्यादि शारीरिक आसनें होत. कारण त्यांमध्ये शरीराची कांहीं विशेष-प्रकारची रचना करावी लागते. आणि एकांतांत व शुद्ध प्रदेशीं कुश, मृगचर्म, मऊ वस्त्र इत्यादि एकावर एक ठेवून जें बसण्याकरितां आसन करितात तें बाह्य आसन होय. “चैलाजिनकुशोत्तरं” इत्यादि प्रकारें भगवानांनीं गीतेच्या सहाव्या अध्यायांत याच आसनाचा निर्देश केला आहे.

प्राणायाम, पूरक, रचक व कुंभक असा तीन प्रकारचा असतो व त्याचेंही वर्णन वर झालें आहे.

नेत्रादि इंद्रियांस विषयांपासून परत फिरविणें हाच प्रत्याहार होय.

संप्रज्ञात समाधीच्या या पांच बहिरंगसाधनांची सिद्धि झाली असतां योग्याने पुढील तीन अंतरंग साधनांचें अनुष्ठान करावें. प्रथमतः बहिरंगसाधनांचें संपादन करून नंतर अंतरंगसाधनाविषयीं प्रयत्न करावा, असा जो हा यथे साधनानुष्ठानाचा क्रम सांगितला आहे, तो ज्यानें आपलें चित्त आपल्या स्वाधीन करून घेतलें नसेल त्याच्या करितां आहे. पण पूर्वे पुण्यामुळे ज्याचें अंतःकरण शुद्ध झालें असेल व त्यामुळे धारणादि अंतरंग साधनें ज्यास अनायासानें प्राप्त झालीं असतील त्यास या बहिरंग साधनांचें संपादन करण्याची आवश्यकता नाहीं.

आतां धारणेचें वर्णन करितों—मूलाधार, मणिपूरक, स्वाधिष्ठान, अनाहत, आज्ञा, व विशुद्ध या सहा चक्रांतील कोणत्या तरी एका चक्रामध्ये चित्ताची स्थापना करणें यास धारणा झणावें. किंवा प्रत्यक्-आत्म्याचे ठायीं चित्ताचें स्थैर्य करणें झणजे त्याचेंच सतत स्मरण करणें, यास धारणा झणतात. वर सांगितलेलीं सहा चक्रे पाठीच्या कण्याच्या खालचें अगदीं शेवटचें हाड, नाभिकमळ, हृदय, कंठ, भूमध्य व ब्रह्मरंध्र या स्थळीं क्रमानें रहातात. योगविषयक खतंत्र प्रथामध्ये त्यांचें सविस्तर वर्णन करणें अधिक प्रशस्त होय.

चैतन्यरूप लक्ष्याच्या ठायीं चित्ताच्या एकाच जातीच्या वृत्ती एक सारख्या पाण्याच्या ओघाप्रमाणें चालू ठेवणें यास ध्यान झणतात. यास लक्ष्यैकगोचर-प्रत्यय-प्रवाह असेंही झणतात. हा प्रत्ययप्रवाह दोन प्रकारचा आहे. एक भिन्न जातीच्या प्रत्ययांनीं विच्छिन्न होणारा व दुसरा तसा विच्छिन्न न होणारा. (यांतील पहिल्या झणजे वारंवार भिन्न जातीच्या प्रत्ययांनीं विच्छिन्न होणाऱ्या) प्रत्ययप्रवाहास ध्यान व दुसऱ्यास समाधि झणतात.

समाधि दोन प्रकारची आहे, हें वर सांगितलेंच आहे. ज्या समाधीमध्य कर्ता, कर्म इत्यादि त्रिपुटीचें अनुसंधान रहातें ती एका प्रकारची व जिच्यामध्ये त्रिपुटीचें अनुसंधान रहात नाहीं ती दुसऱ्या प्रकारची. पहिल्या प्रकारच्या समाधीस अंग व दुसऱ्या प्रकारच्या समाधीस अंगी झणतात. अंग झणजे साधन व अंगी झणजे फल असें येथें समजावें. फलरूप समाधीच्या उत्पत्तीस लय, विक्षेप, कषाय व रसास्वाद हीं चार विघ्ने प्रतिबंध करितात. लय झणजे निद्रा; पुनः पुनः विषयांचें अनुसंधान करणें हाच विक्षेप; राग,

## ४. परिच्छेद—चित्ताग्र्याच्या विघ्ननिवारण्याचे उपाय. ३४७

द्वेष इत्यादिकांच्या योगानें चित्त स्तब्ध होणें हाच कषाय; समाधीस आरंभ केला असतां एकाद्या वस्तूचे ठायीं चित्त स्थिर होतें व त्यामुळें जो आनंद होतो तोच रसाखाद होय. या चारी विघ्नांचें निवारण कसें करावें तें श्रीगौड—पादाचार्यांनीं सांगितलें आहे. यास्तव त्यांची ती मूल कारिकाच येथें देतोः—

**लये संबोधयेच्चित्तं विक्षिप्तं शमयेत्पुनः ।**

**सकषायं विजानीयात् समप्राप्तं न चालयेत् ॥**

**नास्वाद्येद्रसं तत्र निःसंगः प्रज्ञया भवेत् ॥**

**अर्थ**—समाधि हाणजे चित्ताचें ऐकाग्र्य करूं लागलें असतां निद्रा येऊं लागल्यास चित्तास जागें करावें. प्राणायाम केल्यास निद्रेची निवृत्ति होते असा अनुभव आहे. थोडें भोजन करणें हा अभ्यासकार्त्वी निद्रा न येण्याचा सुलभ उपाय आहे. चित्त विक्षिप्त झाल्यास त्यास शांत करावें. विषयांच्छ अमुक अमुक दोष आहेत, असें चिंतन करणें; ब्रह्माचें चिंतन करणें; सत्संग करणें; उपासना करणें इत्यादि उपायांच्या योगानें चित्त शांत होतें. ब्रह्मचिंतन केल्यास चित्त विक्षेपशून्य होतें ही गोष्ट भगवानांनींही सांगितली आहे—

**विषयान्ध्यायतश्चित्तं विषयेषु विषज्जते ।**

**मामनुस्मरतश्चित्तं मय्येव प्रविलीयते ॥**

**अर्थ**—विषयांचें चिंतन करणाऱ्या पुरुषाचें चित्त विषयांचे ठायीं आसक्त होतें व माझें सतत चिंतन करणाऱ्या पुरुषाचें चित्त माझ्या ठायींच निमग्न होतें.

सत्संग विक्षेपाची निवृत्ति करितो हें श्रीब्रह्मसिद्धांसही मान्य आहे. कारण ते ह्यणतात—

**सन्तः सदैव गन्तव्या यद्यप्युपदिशन्ति न ।**

**या हि स्वैरकथास्तेषामुपदेशा भवन्ति ताः ॥**

**अर्थ**—मुमुक्षु पुरुषानें संतांचा सदा सहवास करावा. कारण ते जरी उपदेश करीत नसले तरी त्यांचे जे स्वच्छंदानें तोंडावाटे निषणारे शब्द तेच सावकास उपदेशासारखे होतत.

**परमपूज्य—आचार्यांनींही—**

**संगः सत्सु विधीयतां भगवतो भक्तिर्दृढा धीयताम् ।**



द्वानजे सज्जनांची संगति करावी व भगवानाचे ठायीं दृढ भक्ति ठेवावी-  
असे सांगितले आहे.

असो; याप्रमाणे विक्षेपाची निवृत्ति झाली असतां चित्ताचा कषाय घाल-  
विण्याच्या प्रयत्नास लागवें. कषायशून्य अंतःकरण सम ब्रह्माचे ठायीं  
प्राप्त झाले असतां त्याला तेथून हालवूं नये व चित्तैकाग्र्यरूप समाधीच्या  
आरंभीं चित्त सविकल्प आनंदामध्ये मग्न होऊन आत्म्यास विसरते. पण  
त्यास तसेही करूं देऊं नये. तर उदासीन जें ब्रह्म त्याच्या प्रज्ञेनें मुक्त व्हावें.  
याप्रमाणें उपायांच्या योगानें जेव्हां लयादि विघ्ने निवृत्त होतात, तेव्हां संप्रज्ञात  
समाधि उत्पन्न होते या समाधीच्या अभ्यासानें मन प्रत्यागात्म्यामध्ये एकाग्र  
होऊन रहातें व त्यानंतर मनामध्ये ऋतंभरा प्रज्ञा उत्पन्न होते. भूत, भविष्य,  
दूर असलेल्या, आढ असलेल्या, सूक्ष्म इत्यादि सर्व पदार्थास विषय करणारे  
जें योग्याचें प्रत्यक्ष त्यास ऋतंभराप्रज्ञा द्वाणतात. अर्थात् ही प्रज्ञा ज्यास  
प्राप्त झाली आहे त्यास अंतर्ज्ञान होतें. यास्तव या प्रज्ञेचेही निवारण करून  
योग्यानें केवळ संप्रज्ञात समाधीचाच अभ्यास चालवावा. द्वाणजे त्यास  
आत्मसाक्षात्कार होतो व त्यामुळे परवैराग्य प्राप्त होतें. परवैराग्याचें  
स्वरूप दुसऱ्या परिच्छेदांत सांगितलें आहे. परवैराग्य प्राप्त झाल्यावरही  
साधकास अभ्यास केला पाहिजे. पतंजलींनीं अभ्यासाचें लक्षण “**तत्र  
स्थितौ यत्नोऽभ्यासः**” असें केलें आहे. सर्व वृत्तींचा निरोध करणें  
हेंच असंप्रज्ञात समाधीचें स्वरूप आहे व अशा प्रकारची समाधि मी खचित्त  
प्राप्त करून घेईन अशा निश्चयानें व उत्साहानें प्रयत्न करणें हाच अभ्यास  
होय. या अभ्यासाच्या योगानें सर्ववृत्तिनिरोधरूप असंप्रज्ञात समाधि  
प्राप्त होते.

या समाधीचें परवैराग्य हेंच एक साधन आहे, असें समजूं नये. तर  
ईश्वरप्रणिधान हेंही या समाधीचेंच साधन होय. कारण योगशास्त्र-  
कारांनींच योगसूत्रांत “**ईश्वरप्रणिधानाद्वा**” असें झटलें आहे. ईश्वर-  
प्रणिधानाच्या योगानेंही या समाधीचा लाभ होतो, असा या सूत्राचा  
माकार्य आहे. पण ईश्वरप्रणिधान द्वाणजे काय, हें समजलें पाहिजे.  
व त्याकरितां ईश्वराच्या स्वरूपाचें ज्ञानही झालेलें असलें पाहिजे. यास्तव  
पतंजली मुनि द्वाणतात—“**क्लेशकर्मविपाकाशयैरपरामृष्टः पुरुषविशेष**

ईश्वरः ” झणजे क्लेश, कर्म, विपाक व आशय या चार दोषांचा ज्याच्याशी संबंध झालेला नसतो अशा विशेष पुरुषास ईश्वर झणतात. अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष व अभिनिवेश हे पांच क्लेश होत. त्या सर्वांचें निरूपण प्रथम परिच्छेदांत होऊन गेलें आहे. शुक्ल, कृष्ण व मिश्र असें कर्म तीन प्रकारचें आहे. शास्त्रविहित पुण्य-कर्मास शुक्ल कर्म झणतात. शास्त्रनिषिद्ध पाप-कर्मास कृष्ण कर्म झणतात; आणि कांहीं पुण्य व कांहीं पाप यांच्या मिश्रणास मिश्र कर्म झणतात. हें त्रिविध कर्म अयोगी पुरुषांचे ठायीच असतें. योगी पुरुषांचे ठायीं तर अशुक्लकृष्ण नांवाचें चवथेंच कर्म असतें. कारण “कर्माशुक्लकृष्णं योगिनस्त्रिविधमितरेषाम्” असें भगवान् पतंजलीनीच सांगितलें आहे. कर्मांच्या फलास विपाक झणतात. हा विपाक जाति, आयुष्य व भोग असा तीन प्रकारचा असतो. कर्मफलाच्या भोगापासून उत्पन्न झालेली जी संस्काररूप वासना तिला आशय झणतात. जीवनामक सामान्य पुरुष या क्लेशादिकांनी युक्त असतो व जो यांनी युक्त नसतो किंवा या क्लेशादिकांचा ज्याच्याशी संबंध झालेला नसतो अशा विशेष पुरुषास ईश्वर झणतात. तो सर्वज्ञ व सर्वशक्तिमान् असतो.

आतां त्याच्या प्रणिधानाचें स्वरूप सांगतो-“तस्य वाचकः प्रणवः । तज्जपस्तदर्थभावनम् ।” प्रणव झणजे ओंकार हा त्या ईश्वराचा वाचक आहे. वाचक झणजे शब्द, नांव. त्याचा जप करणें व त्याचें चिंतन करणें हेंच ईश्वरप्रणिधान होय. प्रणवशब्दाचा अर्थ पूर्वी प्रथम परिच्छेदांत सांगितलाच आहे. तरी तोच आतां अन्य तऱ्हेनें सांगतो-“तद्योऽहं सोऽसौ योऽसौ सोऽहम्” झणजे जो मी तो हा व जो हा तो मी. या ठिकाणीं तो या शब्दाचा अर्थ परमात्मा आहे व मी या शब्दानें प्रत्यगात्मा ध्यावा. या वाक्यांत तो व मी यांच्यामध्ये सामानाधिकरण्य आहे, व त्यामुळे परमात्मा व प्रत्यगात्मा यांचें ऐक्य सिद्ध होतें. सोऽहं झणजे “तो मी” यावरून जसें जीवपरैक्य व्यक्त होतें तसें ॐ यां प्रणवावरूनही जीवपरैक्य व्यक्त होतें. कारण व्याकरणांतील पृषोदरादि गणाच्या नियमाप्रमाणे “सोऽहं” या वाक्यांतील स् व ह् या व्यंजनांचा लोप झाला असतां “ओम्” असे दोन स्वर रहातात व त्यांचाही संधि होऊन “ओं” असें पद निष्पन्न होतें. त्यामुळे ॐ याचाही जीवपरैक्य हाच अर्थ सिद्ध होतो-व त्यांचें

चित्तन करणें हेंच ईश्वरप्रणिधान होय. त्याच्या योगानें साधकावर ईश्वराचा अनुग्रह होतो व त्यामुळे त्यास असंप्रज्ञात समाधि प्राप्त होते. सारांश पर वैराग्याप्रमाणें ईश्वरप्रणिधान हेंही एक असंप्रज्ञात समाधीचें साधन आहे.

“यच्छेद्ब्राह्मणसि प्राज्ञः०” इत्यादि कठश्रुतीमध्ये भूमीचा जय करण्याविषयी सांगितलें आहे. वाणीचा मनामध्ये निरोध करणें हा प्रथमभूमीचा जय आहे. पण वाणीचा निरोध कसा करावयाचा तें सांगतों. लौकिक व वैदिक अशा सर्व शब्दांचा उच्चार करावयाचें सोडून केवळ ॐ या शब्दाचा मनांतल्या मनांत जप करीत रहाणें हाच वाणीचा मनामध्ये निरोध होय. या प्रथमभूमीचा जय झाला असता मनाचा जय करावा. संकल्पविकल्पात्मक मनाचा आत्म्यामध्ये लय करून म्हणजे संकल्पादि मनोव्यापार करावयाचें सोडून “मी मनुष्य आहे; मी ब्राह्मण आहे” इत्यादि प्रकारच्या साहंकार ज्ञानरूपानें स्थित होणें हाच द्वितीयभूमीचा जय होय. वाणीच्या जयामध्ये साधकांची वृत्ति वाणीरहित पशूप्रमाणें होते व या दुसऱ्या मनोजयांत त्यांची वृत्ति मुक्या बालकाप्रमाणें होते. या दुसऱ्या भूमीचा जय झाला असता विशेष अहंकाराचा निरोध, हें जिचें स्वरूप आहे, अशा तिसऱ्या भूमीविषयी प्रयत्न करावा. म्हणजे दुसऱ्या भूमीच्या जयानंतर अवशिष्ट राहिलेल्या “मी ब्राह्मण आहे” इत्यादि प्रकारच्या विशेष अभिमानाचा निरोध करून अस्मिता या रूपानें रहावें. अहंकाराच्या अतिसूक्ष्म अवस्थेस अस्मिता म्हणतात. या भूमीचा जय झाला असता आळशी व उदासीन पुरुषांप्रमाणें साधकाची अवस्था होते. त्याचा “मी अमुक” अशा प्रकारचा विशेष अहंकार नष्ट होतो. त्यानंतर अस्मितेचा लय हेंच जिचें स्वरूप आहे अशा चवथ्या भूमीच्या जयाविषयी प्रयत्न करावा. अस्मितासंज्ञक सूक्ष्म अहंकाराचाही त्याग करून केवळ चैतन्यरूप रहाणें हाच चवथ्या भूमीचा जय होय. यासच असंप्रज्ञात समाधि म्हणतात. याप्रमाणें भूमीचा जय केल्यानेंही इष्ट समाधीचा लाभ होतो. असो; वर सांगितलेल्या उपायांतील कोणत्या तरी एका उपायाचें अवलंबन करून त्याच्या अभ्यासानें चित्तास सूक्ष्म करणें हाच मनोनाश होय. मन सूक्ष्म झालें असता साधकास प्रथम त्वंपदाच्या लक्ष्य अर्थाचा साक्षात्कार होतो व नंतर “तं तं आहेस” इत्यादि महावाक्यावरून त्वंपदाचा लक्ष्यार्थ जो प्रत्यगात्मा तेंच ब्रह्म आहे,

असा अनुभव येतो. सारांश, याप्रमाणें समाधीचा अभ्यासच ब्रह्मसाक्षात्काराचें साधन होतें.

ब्रह्मसूत्रकार व्यासांनीं—“ पतेन योगः प्रत्युक्तः । ” या सूत्रामध्ये, सांख्यशास्त्राप्रमाणें योगशास्त्राचेंही आम्ही खंडन केलें आहे असें समजावें— असें म्हटलें आहे व समाधीचा अभ्यास योगशास्त्रामध्येच काय तो आढळतो तेव्हां शारीरक-मीमांसा व वरील तुमचें झणणें यांमध्ये विरोध नाही का येत ? असें येथे कदाचित् कोणी आम्हांस विचारील. पण त्याचें उत्तर असें— उत्तरमीमांसेत तुम्ही झणतां तसें योगाचें प्रत्याख्यान केलें आहे, हें अगदीं खरें; पण निरोधसमाधीरूप योगाचें खंडन करण्याच्या उद्देशानें तें प्रत्याख्यान केलेलें नसून सांख्यशास्त्राप्रमाणें जड प्रधान, महत्त्व इत्यादिकांच्या द्वारा जगाचें कारण होतें, असें जें त्याचें झणणें आहे त्याचें खंडन करण्याच्या उद्देशानें योगाचें प्रत्याख्यान श्रीव्यासांनीं केलें आहे. कारण विक्षिप्त चित्ताचा निरोध केल्यावाचून ब्रह्मसाक्षात्कार होणें शक्य नाही हें तत्त्व वेदान्तास पूर्णपणें संमत आहे. शिवाय महावाक्यजन्य साक्षात्कारास समाधि-अभ्यासाची अत्यंत अपेक्षा आहे, ही गोष्ट केवळ तर्कगम्य नसून श्रुति, स्मृति, सूत्र इत्यादि प्रमाणांवरूनही सिद्ध आहे. “ विजिज्ञासितव्यः । ध्यानेनात्मनि पश्यन्ति । समाध्यमावाञ्च । ” अशीं अनेक वाक्यें याविषयीं प्रमाण देतां येतात. पण समाधीच्या योगानेंच ब्रह्मसाक्षात्कार होतो व अन्य कशानेंही होत नाही, असें मात्र समजूं नये. कारण जनकासारख्या राजर्षीस केवळ विवेकानेंही तो ज्ञान होतो, असें सिद्ध होतें. अंतःकरण व त्याच्या वृत्ती यांस प्रकाशित करणारा जो त्वंपदलक्ष्यार्थ प्रत्यग्-आत्मा तो अन्नमयादि कौशांडून भिन्न आहे, असा निश्चय करणें यास विवेक झणतात. त्याच्या योगानें अधिकारी पुरुषास “ मी ब्रह्म आहे ” अशाप्रकारचा साक्षात्कार होतो. अर्थात् समाधी-प्रमाणें विवेकही ब्रह्मसाक्षात्काराचें साधन आहे, यांत संशय नाही. ब्रह्मसाक्षात्काराचे अधिकारी दोन प्रकारचे असतात. झणजे एका प्रकारच्या अधिकाऱ्यांचें चित्त अतिशय व्याकुळ असतें व दुसऱ्या प्रकारच्या अधिकाऱ्यांचें तसें व्याकुळ नसतें. ज्यांचें चित्त अतिशय व्याकुळ असतें त्यांस निरोध समाधीच्या अभ्यासावाचून साक्षात्कार होत नाही. पण ज्यांचें चित्त व्याकुळ नसतें त्यांस केवळ विवेकानेंच साक्षात्कार होतो. याविषयीं प्रमाण—

अव्याकुलधियां मोहमात्रेणाच्छादितात्मनाम् ।

सांख्यनामा विचारोऽयं मुख्यो झटिति सिद्धिदः ॥

अर्थ—ज्यांची बुद्धि व्याकुळ झालेली नसते पण अज्ञानाने ज्यांचे स्वरूप आच्छादित झालेले असते त्यांना सांख्यनामक हा मुख्य विचार तात्काळ सिद्धि देणारा आहे. असो; यावरून समाधीप्रमाणे विवेकही साक्षात्काराचे साधन आहे; असे ठरते व त्या दोन साधनांचे भिन्न भिन्न अधिकारी असल्यामुळे खांच्यामध्ये विरोधही येत नाही. श्रीवसिष्ठमहर्षींनी—

द्वौ क्रमौ चित्तनाशस्य योगो ज्ञानं च राघव ।

योगस्तद्वृत्तिरोधो हि ज्ञानं सम्यगवेक्षणम् ॥ १ ॥

अर्थ—बा रामा, चित्तनाशाचे योग व ज्ञान असे दोन मार्ग आहेत. चित्तवृत्तीच्या निरोधास योग ह्मणतात व यथार्थ दृष्टीस ज्ञान ह्मणतात १. पण—

असाध्यः कस्यचिद्योगः कस्यचिज्ज्ञाननिश्चयः ।

प्रकारौ द्वौ ततो देवो जगाद् परमेश्वरः ॥ २ ॥

अर्थ—यांतील योग कोणास असाध्य वाटतो व कोणास ज्ञानाचा निश्चय करणे कठीण वाटते. यास्तव परमेश्वर देवाने चित्तनाशाचे दोन उपाय सांगितले आहेत २, असे ह्मटले आहे. या श्लोकांतील ज्ञाननिश्चय या शब्दाचा अर्थ चिज्जड-विवेक असा आहे. भगवानांनी स्वतः आपल्या मुखाने अर्जुनास या दोन उपायांचा उपदेश केला आहे. तो कोठे ? अशी आकांक्षा राहू नये ह्मणून आम्ही त्या उपदेशाच्या स्थळाचाही निर्देश करितो—भगवद्गीतेच्या तिसऱ्या अध्यायांत “इंद्रियाणि पराण्याहुः०” येथून “कामरूपं दुरासदं०” येथपर्यंत विवेकाचे दिग्दर्शन केले आहे व सहाव्या अध्यायांत “शनैः शनैरुपरमेत्०” इत्यादि वचनानीं योगाचा उल्लेख केला आहे, तसेच “वत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते” इत्यादि वाक्यांत या दोन उपायांचाच निर्देश केला आहे. तात्पर्य, तत्त्वज्ञान, वासनाक्षय व मनोनाश या तीन उपायांच्या द्वारा “साधकास जीवन्मुक्ति प्राप्त होते आणि वस्तुस्थिति अशी असल्याकारणाने साधनांचाच अभाव असल्यामुळे जीवन्मुक्तीची सिद्धि होत नाही” या ह्मणण्याचे निशेष खंडन होते.

आतां जीवन्मुक्तीचे फल सांगतो. ज्ञानरक्षा, तप, निर्वंदाभाव, दुःख-निवृत्ति व सुखाचा आविर्भाव अशीं या मुक्तीचीं पांच प्रयोजने आहेत. ज्यास

ब्रह्मसाक्षात्कार झाला आहे त्यास त्याविषयी पुनरपि संशय न येणें व त्याच्या-  
 विषयी विपरीत भावना न होणें हीच ज्ञानरक्षा होय. जीवन्मुक्तीच्या अभ्या-  
 सानेंच ही रक्षा होत असते. यास्तव ही रक्षा हें तिचें फल आहे, असें  
 झणतां येतें. पण ज्यास तत्त्वज्ञान झालें आहे त्याला संशय येणें किंवा त्याची  
 त्याविषयी विपरीत भावना होणें शक्य नाहीं, असें कदाचित् कोणी झणेल  
 पण तें बरोबर नाहीं. कारण शास्त्रप्रमाणामध्यें कुशल असलेल्या मुख्य अधि-  
 कान्यास साक्षात्कारानंतर संशयादि न होणें जरी शक्य असलें तरी सामान्य  
 अधिकान्यास निमित्तवशात् संशयादि होणेंच शक्य आहे. निमित्त कोणतें  
 झणून विचाराल तर आंतपुरुषाचें वचन, हेंच त्याच्या संशयादिकांचें निमित्त  
 होय, असें आम्ही सांगतो व तें निमित्त कसें तेंही सांगतो-जे पुरुष आप-  
 णांस ब्रह्मज्ञानी मानितात तेही अज्ञ पुरुषांप्रमाणेंच “ मी मनुष्य आहे; मी  
 ब्राह्मण आहे ” असें झणतात. तसेच ते राग, द्वेष, इत्यादिकांनींही युक्त  
 असतात. खरोखरच त्यांस श्रवणादिकांच्या द्वारा आत्म्याचा अपरोक्ष साक्षा-  
 त्कार झाला असता तर त्यांच्या ठायीं हे दोष कसे आढळते ?-इत्यादि आंत  
 व बडबड्या लोकांचीं वचनें ऐकून सामान्य अधिकान्यास साक्षात्काराविषयी  
 संशय व विपर्यय होणें फारसें अशक्य नाहीं. कित्येक आंत पुरुष तर असें  
 झणतात कीं, वेदान्ताच्या श्रवणादिकांनीं साधकास ब्रह्माचें अपरोक्ष ज्ञान  
 होत नाहीं. तर त्यास परोक्ष ज्ञानच होतें. कारण त्यांच्यामध्ये परोक्ष  
 ज्ञानाचें चिह्न दिसतें. अपरोक्ष ज्ञानाचें दिसत नाहीं. तसेंच, साधकास  
 जीवंतपर्णाच जर ब्रह्मसाक्षात्कार झाला असता तर आवरणासह अज्ञानाची  
 निवृत्ति झाल्यामुळे तो ईश्वराप्रमाणें सर्वज्ञ, सर्वशक्ति, सर्वनियंता, इत्यादि  
 व्हावयास पाहिजे होता. कारण, शुक-सनकादिक पूर्व ज्ञानी ईश्वराच्या  
 सर्वज्ञत्वादि धर्मोनीं युक्त होते, असें शास्त्रावरून ठरतें. यावर कोणी  
 कदाचित् असेंही झणेल कीं, शुकसनकादिकांमध्ये तपोयोगामुळे ईश्वरभाव  
 आले होते. पण आधुनिक ज्ञानी तपोयोगी नसतात व त्यामुळे त्यांच्या  
 ठायीं ईश्वरभाव आढळत नाहीं. पण हें झणणेंही फारसें योग्य  
 नाहीं. कारण तपोयोगाच्या योगानें आत्मज्ञान होतें, असा नियम  
 आहे, व त्यामुळे आधुनिक साधकांस श्रवणादिकांच्या द्वारा होणारे ज्ञान  
 आपात ज्ञान होय. जें ज्ञान अज्ञानाची निवृत्ति करण्यास समर्थ नसतें तें

आपात ज्ञान होय. अशाप्रकारचे भलभलते व वरवर पाहणारास खरे वाट-  
 नारे प्रलाप ऐकून अच्युत्पन्न अमुख्य अधिकाऱ्यास संशयादि होणें साहाजिक  
 आहे. पण साक्षात्कारानंतर ते जर जीवन्मुक्तीचा अभ्यास करूं लागले तर  
 त्यांस प्रांत पुरुषांच्या संगतीचा लाभ होत नाही व त्यामुळें संशय व विप-  
 र्थ्य यांच्या उत्पत्तीस अवकाश मिळत नाही. अर्थात् त्यांची उत्पत्ति न  
 होणें हीच ज्ञानरक्षा होय, असें जें वर झटले आहे, तें अक्षरशः खरें ठरतें.  
 आभि झणूनच ज्ञानरक्षा हें जीवन्मुक्तीचें फल आहे. शिवाय आमच्या  
 सारख्या अकृतोपास्ति अमुख्य अधिकाऱ्यांस वर सांगितलेल्या निमित्तांमुळें  
 ब्रह्मसाक्षात्कारानंतर संशयादि झाल्यास त्यांत कांहीं आश्चर्य नाही. कारण  
 शुक, राघव, निदाघ, भगीरथ इत्यादिकांसही अपरोक्ष ज्ञानानंतर संशय  
 आला आहे. शुकाचार्यांस प्रथम आपोआप विवेकानें ब्रह्मसाक्षात्कार झाला  
 व नंतर त्यांस संदेह झाला. संशय आला असतां त्यांनीं पित्याजवळ जाऊन  
 प्रश्न केला व व्यासांनींही त्यांस उपदेश केला. पण त्यांचा संशय निवृत्त  
 झोईना. तेव्हां व्यासांनीं आपल्या त्या प्रिय पुत्रास जनकराजाकडे पाठविलें  
 व त्या राजाच्या उपदेशानें शुकाचार्य संशयशून्य झाले. नंतर त्यांस  
 निर्विकल्पसमाप्तीच्या द्वारा मुक्ति मिळाली. ही कथा वासिष्ठरामायणामध्ये  
 प्रसिद्ध आहे\* व त्याप्रमाणेंच निदाघादिकांच्या कथाही पुराणांमधून प्रसिद्ध  
 आहेत. संशय व विपर्यय हे दोष मोठे अनर्थकर आहेत. कारण अज्ञाना-  
 प्रमाणें तेही मोक्षास प्रतिबंध करीत असतात, आणि एवढ्याकरितांच श्रीभ-  
 गवानांनीं भगवद्गीतेमध्ये—“ अज्ञश्चाश्रद्धानश्च संशयात्मा विनश्यति ”  
 झणजे अज्ञ, अश्रद्धालु व संशयी पुरुष नष्ट होतो, असें झटले आहे. पण दृढ  
 अपरोक्ष ज्ञान झालें असतां मोक्ष होतो ही गोष्ट जर त्रिकाल सत्य आहे  
 तर जीवन्मुक्तीची काय आवश्यकता आहे? असें कोणी झणेल! यास्तव  
 आझी पूर्वी सांगितलेल्याच एका तरनाचें येथें नुस्तें स्मरण करून पुढील  
 विवेचनास लागतो. दृढ अपरोक्ष ज्ञानानें मोक्ष मिळतो हें अगदीं खरें आहे.  
 पण जीवन्मुक्तीच्या अभ्यासावाचून दृष्ट सुखाची प्राप्ति होत नाही. यास्तव  
 साधरितां ज्ञान्यास जीवन्मुक्तीच्या साधनांचा अभ्यास करावा लागतो. जीव-

\* याचें बृहद्वेदवासिष्ठसार प्रकरण २. सर्ग १ पृष्ठ ४९ पहा.

न्मुक्त पुरुषास भूमिकेच्या कमी-अधिक योग्यतेप्रमाणें तें दृष्ट सुखही कमी-अधिक प्रमाणानें होतें. याविषयीं “आत्मक्रीड आत्मरतिः क्रियावानेष ब्रह्म-विदां वरिष्ठः।” ही श्रुति प्रमाण आहे. आत्म्यामध्ये ज्याची अपरोक्ष-अनुभवरूप क्रीडा आहे त्यास आत्मक्रीड झणतात. झणजे ज्यास “मी ब्रह्म आहे” असें अपरोक्ष ज्ञान झालेलें असतें त्यास आत्मक्रीड झणावें. अज्ञा विद्वानास शास्त्रामध्ये ब्रह्मवित् झटलें आहे. आत्म्याच्या ठायीं ज्याची रति असते झणजे आत्म्याच्या आनंदाचा जो निरंतर अनुभव घेत असतो त्यास आत्मरति असें झणतात. असल्या आत्मरति पुरुषास ब्रह्मविद्वर असें शास्त्रांत झटलें आहे. ब्रह्माच्या ध्यानास क्रिया असें नांव आहे व तिनें युक्त असलेल्या पुरुषास क्रियावान् झणतात. झणजे ब्रह्मात्मैक्यामध्ये ज्याचें चित्त स्थिर झालें आहे; तोच क्रियावान् होय. यास शास्त्रामध्ये ब्रह्मविद्वरीथान् असें नांव दिलें आहे. अशा योग्यतेचा ज्ञानी स्वतः आत्मानुभवांपासून ढळत नाही. तर दुसऱ्या कांहीं निमित्तानेंच तो आत्मस्थितीपासून भ्रष्ट होतो. विद्वानाची याच्याही पुढें एक पायरी आहे व तिच्यावर आरूढ झाल्यानंतर तो स्वतः किंवा परतःही स्थितिभ्रष्ट होत नाही. या उत्तम प्रकारच्या विद्वानास ब्रह्म-विद्वरिष्ठ असें झणतात. या श्रुतिप्रोक्त चार विद्वानांचाच योगवासिष्ठांत ज्ञानाच्या चवथ्या भूमीपासून सातव्या भूमीपर्यंत क्रमानें निर्देश केला आहे. योगवासिष्ठांतील सात भूमी कोणत्या अशी आकांक्षा राहूं नये झणून मूल वचनांसह त्या येथें सांगतो.—

ज्ञानभूमिः शुभेच्छा स्यात्प्रथमा समुदाहृता ।

विचारणा द्वितीया स्यात्तृतीया तनुमानसा ॥ १ ॥

सत्त्वापत्तिश्चर्था स्यात्ततोऽसंसकिनामिका ।

पदार्थाभाविनी षष्ठी सप्तमी तुर्यगा स्मृता ॥ २ ॥

अर्थ—शुभेच्छा ही ज्ञानाची पहिली भूमि सांगितलेली आहे. विचारणा दुसरी, तनुमानसा तिसरी, सत्त्वापत्ति चवथी, असंसक्ति पांचवी, पदार्था-भाविनी सहावी व तुर्यगा सातवी होय. त्यांतील पहिल्या शुभेच्छेस श्रवण झणतात. श्रवणानंतर केलें जाणारें जें मनन तीच विचारणा होय व निदिध्यायानासच तनुमानसा झणावें. या पहिल्या तिन्ही अवस्था



साधनरूप आहेत. सत्त्वापत्ति या नांवाच्या जवळच्या भूमीत साधकास ब्रह्म-साक्षात्कार होतो. झणूनच त्यास ब्रह्मवित् झटले आहे. पुढच्या तीन अवस्थांमध्ये असणाऱ्या ज्ञानी पुरुषाचे चित्त जसे कमी-अधिक प्रमाणाने विश्रांतियुक्त झालेले असेल त्याप्रमाणे त्यास दृष्टसुखही कमी-अधिक प्रमाणानेच होतें. यास्तव पांचव्या भूमीमध्ये असणाऱ्या ज्ञानी पुरुषास ब्रह्मविद्वर, सहाव्या भूमीतील पुरुषास ब्रह्मविद्वरीयान् व शेवटच्या भूमीत असणारास ब्रह्मविद्वरिष्ठ या योग्य संज्ञा प्राप्त होतात. पांचव्या, सहाव्या व सातव्या भूमीतील ज्ञान्यास जीवन्मुक्त हाणतात. तात्पर्य, ब्रह्मज्ञान झाले असता अज्ञानाची निवृत्ति होते हें अनेक श्रुतिस्मृतींवरून सिद्ध आहे व 'ब्रह्मास जो जाणतो तो ब्रह्मच होतो; ब्रह्मवेत्ता पर ब्रह्मास पावतो; ज्ञानी तर माझा आत्मा आहे, असेंच मला संमत आहे.' इत्यादि श्रुति-स्मृतिवचनांवरून ब्रह्मज्ञानाच्या योगाने ब्रह्मत्वाची प्राप्ति होते, असें ठरते आणि अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मभावाची प्राप्ति होणे हाच मोक्ष होय. अशा प्रकारचा हा मोक्ष ब्रह्मवित्, ब्रह्मविद्वर, ब्रह्मविद्वरीयान् व ब्रह्मविद्वरिष्ठ या सर्वांस सारखाच मिळतो. पण चित्तविश्रांतीच्या कमी-अधिक प्रमाणाप्रमाणे शेवटच्या तीन ज्ञान्यांस दृष्टसुखाचा लाभ मात्र एकसारखाच होत नाही. याविषयी प्रमाण—

तारतम्येन सर्वेषां चतुर्णां सुखमुत्तमम् ।

तुल्या चतुर्णां मुक्तिः स्याद्दृष्टसौख्यं विशिष्यते ॥ १ ॥

अर्थ—ब्रह्मवित्, ब्रह्मविद्वर इत्यादि चौघांस उत्तम सुख कमी-अधिक प्रमाणाने मिळते. पण मुक्ति सर्वास सारखीच मिळते, हाणजे त्यांच्या मुक्ती-मध्ये काही न्यूनता नसते. दृष्टसुखामध्ये मात्र फरक असतो.

येथवर जीवन्मुक्तीच्या ज्ञानरक्षा या पहिल्या फळाचे निरूपण केले. आतां येथून पुढे तिच्या तप नांवाच्या दुसऱ्या प्रयोजनाचे वर्णन करितों. चित्ताच्या एकाप्रतिलान्त तप असें हाणावे. स्मृतीमध्येही असेंच सांगितले आहे. तें कोठें ? हा प्रश्न मेळें नये झणून मूळ वचनाचा येथें उल्लेख करितों.

मनसश्चेन्द्रियाणां च ऐकाग्र्यं परमं तपः ।

तज्जग्राथः सर्वधर्मैर्भ्यः स धर्मः पर उच्यते ॥ १ ॥

अर्थ—मन व इंद्रिये यांची एकाग्रता हेच परम तप होय. या एकाग्रतेवरून धर्मासच विद्वानांनी श्रेष्ठ धर्म असें झटले आहे. भगवानांनीही गीतेमध्ये सहाय्या अध्यायांत—

तपस्विभ्योऽधिको योगी ज्ञानिभ्योऽपि मतोऽधिकः ।

कर्मिभ्यश्चाधिको योगी तस्माद्योगी भवार्जुन ॥

असें झटले आहे. तपस्वी, ज्ञानी, व कर्मी या सर्वांहून योगी अधिक आहे. यास्तव तू योगी हो, असा या वचनाचा अभिप्राय आहे. ज्याचें चित्त विक्षिप्त आहे अशा ज्ञान्याच्या हातून हे तप कसें होईल ? असें कोणी झणेल. पण ती भीति व्यर्थ आहे. कारण चवथ्या भूमीमध्ये स्थित असलेल्या ज्ञान्याचा—प्रपंच मिथ्या आहे व चैतन्यरूप आत्मा सत्य आहे—असा निश्चय झालेला असल्यामुळे त्याच्या चित्ताची एकाग्रता जरी विद्यमान असली तरी प्रारब्धकर्माचा भोग घेत असतांना त्यास नामरूपात्मक जगत् प्रतीत होतें व त्यामुळे त्याची एकाग्रता निरंकुश राहू शकत नाही. पण ज्या जीवन्मुक्त ज्ञान्याचें मन योगाभ्यासानें नष्ट झालें आहे; त्याच्या मनांत वृत्तीचा उदयच होत नसल्यामुळे त्याच्या चित्ताची निरंकुश एकाग्रता होऊ शकते व अशा प्रकारची निरंकुश झणजे निष्प्रतिबंध एकाग्रता हेच परम तप असून तेंच जीवन्मुक्तीचें दुसरें फल होय. हें जीवन्मुक्त पुरुषांच्या हातून घडणारें तप लोकसंग्रहाच्या उपयोगी पडतें. आपण स्वतः सदाचरण करून आपल्या उदाहरणानें लोकांकडूनही तें करविणें हाच लोकसंग्रह होय. भगवानांनीही अर्जुनास “लोकसंग्रहमेवापि संग्रहयन् कर्तुमर्हसि ।” लोकसंग्रहाकडे दृष्टि देऊनही स्वधर्माचरण करणेंच तुला उचित आहे, असें सांगितलें आहे. संग्रहाचे अधिकारी शिष्य, भक्त व तटस्थ असे तीन प्रकारचे लोक असतात. ज्ञान्यानें ज्याचें प्रतिपादन केलें आहे अशा सन्मार्गांतें वासणाच्या पुरुषास शिष्य झणावें. तो ब्रह्मनिष्ठसुखी सांगितलेल्या मार्गाचें वेदांतसाक्षाचें श्रवण, मनन, इत्यादि करून प्रत्यगात्मरूप ब्रह्माचा साक्षात्कार करून घेतो व मुक्त होतो. याविषयी “अर्होऽहो पुरुषो वेदः” इत्यादि छांदोग्यश्रुति प्रमाण आहे. जीवन्मुक्त ज्ञानी पुरुषाचा जो भक्त (सेवक) असतो तो त्या ज्ञान्याची पूजा, अर्चा इत्यादि करितो. त्यास

अन्न, पान, वस्त्र, इत्यादि देतो व त्यास प्रसन्न करून इष्ट मनोरथांस प्राप्त होतो. इणजे त्या ज्ञान्याच्या प्रसादासुद्धे त्यास इष्ट वस्तूंचा लाभ होतो. याविषयीही “यं यं लोकं मनसा संबिभर्ति०.....तस्मादात्मज्ञं ह्यर्चयेद्भूतिकामः ।” ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचा सारांश असा—जो श्रद्धा व भक्ति यांनी युक्त होऊन शुद्ध अंतःकरणाने ज्ञानी पुरुषाची पूजा-अर्चा करितो तो ज्या ज्या लोकांची व पदार्थांची इच्छा करितो तो तो लोक व पदार्थ त्यास मिळतो. यास्तव ऐश्वर्याची इच्छा करणाऱ्या पुरुषाने आत्मज्ञाने पूजन करावे. स्मृतीमध्येही याविषयी असे सांगितले आहे—

यद्येको ब्रह्मविद्भूत्के जगत्तर्पयतेऽखिलम् ।

तस्माद्ब्रह्मविदे देयं यद्यस्ति वस्तु किंचन ॥ १ ॥

अर्थ—एका ब्रह्मवेत्त्याने गृहामध्ये येऊन भोजन केल्यास संपूर्ण जग तृप्त होतें. इणजे जगास तृप्त करण्यांत जें पुण्य लागतें तेंच एका ब्रह्मवेत्त्यास भोजन घालण्यांत लागतें. यास्तव आपल्याजवळ जी कांहीं प्रिय अन्न-वस्त्रादि वस्तु असेल ती ब्रह्मवेत्त्यास समर्पण करावी. याविषयी आणखी एक स्मृति-वचन येथे देतो—

यत्फलं लभते मर्त्यः कोटिब्राह्मणभोजनैः ।

तत्फलं समवाप्नोति ज्ञानिनं यस्तु भोजयेत् ॥

ज्ञानिभ्यो दीयते यच्च तत्कोटिगुणितं भवेत् ॥

अर्थ—एक कोटि ब्राह्मणभोजनाने मनुष्यास जें फल मिळतें तेंच फल ज्ञानी पुरुषास जो भोजन घालतो त्यास मिळतें. जें कांहीं ज्ञान्यास दिलें जातें तें फलसमयी कोटिपट होतें. सारांश, ज्ञानी पुरुषाची सेवा केल्याने फार मोठे लाभ होतो. येथवर भक्तांचे वर्णन झालें. आतां तटस्थ लोकांचे वर्णन करतव्य आहे. तटस्थ पुरुष दोन प्रकारचे असतात. एक सन्मार्गवर्ती व दुसरे असन्मार्गवर्ती. जे सन्मार्गी असतात ते जीवन्मुक्तांचे आचरण पाहून ज्ञानप्रमाणें स्वतः आचरण करितात. “यद्यदाचरति श्रेष्ठः०” या गीता-वचनांत भगवानांनी असल्या लोकांचाच “इतरो जनः” इणजे इतर लोक, असा उल्लेख केला आहे. असन्मार्गी तटस्थ जे असतात ते जीवन्मुक्त पुरुषाच्या केवळ दृष्टिपातानेच पापरहित होतात. याविषयी प्रमाण—

यस्यानुभवपर्यन्ता बुद्धिस्तत्त्वे प्रवर्तते ।

तदृष्टिगोचराः सर्वे मुच्यन्ते सर्वकिल्बिषैः ॥ १ ॥

अर्थ—“ मी ब्रह्म आहे ” अशा साक्षात्कारपर्यंत ज्याची बुद्धि प्रत्यक्-तत्त्वामध्ये प्रवृत्त होते त्याच्या दृष्टीसमोर आलेले सर्व पापांपासून मुक्त होतात व जे दुष्ट जीवन्मुक्ताची निंदा करितात, किंवा त्याचा द्वेष करितात ते त्या ज्ञान्याच्या पापाचे धनी होतात. याविषयीं श्रुति—“ तस्य पुत्रा दाय-मुपयन्ति सुहृदः साधुकृत्यं द्विषन्तः पापकृत्यम् ” ज्ञान्याच्या धनादि वस्तूंचें ग्रहण त्याचे पुत्र करितात. त्याच्या पुण्यकर्मांचा स्वीकार त्याचे सेवक व सुहृद् करितात; व त्याचीं पाप कर्मे त्याच्या निंदकास व द्वेष्यास भोगाचीं लागतात. वर तटस्थ असा जरा अपरिचित शब्द आला आहे. त्याचा खरा अर्थ—एका कडेस असणारा ह्मणजेच कोठें तरी दूर असणारा, असा आहे. पण येथें जो शिष्य नव्हे व भक्तही नव्हे तो तटस्थ, एवढेंच समजावें. सारांश येणेंप्रमाणें जीवन्मुक्ताचें तप लोकसंप्रहाच्या उपयोगी आहे.

आतां विसंवादाभाव या जीवन्मुक्तीच्या तिसऱ्या प्रयोजनाचें विवेचन करितों. जीवन्मुक्त पुरुष समाधि सोडून जेव्हां शरीररक्षणार्थ अवश्य अशा व्यवहारामध्ये येतो त्या वेळीं तो दुष्टांनीं केलेली निंदा; पाखंडी लोकांचे कुतर्क, वितंडा, जल्प इत्यादि जरी ऐकतो तरी त्यांच्या विषयीं आपल्या चित्तास राग-द्वेषयुक्त होऊं देत नाहीं; व त्यामुळें त्याचा त्या दुष्टांशीं विसंवाद ह्मणजे कलह होत नाहीं. पण ज्यास या जीवन्मुक्तिरूप दिव्य अवस्थेचा लाभ झालेला नसतो त्याचा नास्तिकादिकांशीं अहोरात्र कलह चालतो. तेव्हां विसंवादामाव हेही जीवन्मुक्तीचें फल होय, असें ह्मणण्यांत काहीं प्रत्यवाय नाहीं. वृद्ध आचार्यांनींही याविषयीं असें झटलें आहे.—

ज्ञात्वा सदा तत्त्वनिष्ठाननुमोदामहे वयं ।

अनुशोचामहे चान्यात्र भ्रान्तैर्बिबदामहे ॥१॥

अर्थ—सदा तत्त्वनिष्ठमध्ये स्थित असलेल्या पुरुषांस पाहून अह्मांस मोठा आनंद होतो व जे तत्त्वनिष्ठ नसतात त्यांस पाहून आह्मांस मोठा खेद वाटतो. पण आह्मी भ्रमिष्ठांबरोबर वाद करित नाहीं. १. असो; या जीवन्मुक्तीच्या तिसऱ्या प्रयोजनाचें थोडक्यांत पण संप्रमाण विवेचन झालें.

आतां दुःखनिवृत्तिरूप चवथ्या प्रयोजनाचें वर्णन कर्तव्य आहे. दुःखनिवृत्तीचे दोन प्रकार आहेत. झणजे एक ऐहिक दुःखनिवृत्ति व दुसरी पारलौकिक दुःखनिवृत्ति. आत्मज्ञानाच्या योगानें भ्रांतीची निवृत्ति झाली असतां व योगाभ्यासाच्या योगानें सर्व वृत्तींचा निरोध झाला असतां जीवन्मुक्ताचें चित्त आत्माकार होऊन जातें. त्यामुळें प्रारब्धकर्म—प्राप्त भोग जरी विद्यमान असले तरी त्यास दुःख भासत नाही व त्यामुळें त्याच्या सर्व ऐहिक दुःखांची निवृत्ति होते. या ऐहिक दुःखनिवृत्तीचेंच वर्णन “ आत्मानं चेद्विजानीयाद्यमस्मीति पुरुषः । किमिच्छन्कस्य कामाय शरीरमनुसंज्वरेत् ॥ ” या श्रुतीमध्ये केलें आहे. हिचा सविस्तर अर्थ ज्यास पहावयाचा असेल त्यानें आमच्या—सान्त्वयार्थ विवरण पंचदशीच्या—सातव्या प्रकरणांत पहावा. सारांशरूप अर्थ असा—पुरुष “हा मी आहे ” असें जर साक्षात् आत्म्यास जाणील तर कशाची इच्छा करून व कोणाच्या कामाकरितां तो शरीराच्या मागोमाग संतप्त होईल ? झणजे शरीर संतप्त झालें असतां तो का संतप्त होईल ? असो; आत्मज्ञान झालें असतां अज्ञानाची निवृत्ति होऊन संचित कर्मांचा नाश होतो व आत्मज्ञानाच्या प्रभावानें क्रियमाण कर्मांचा त्यास स्पर्श होत नाही आणि अज्ञानयुक्त संचित कर्मच पुरुषाच्या पारलौकिक दुःखाचें कारण असल्यामुळें त्याची निवृत्ति झाली असतां पारलौकिक दुःखांचीही निवृत्ति आपोआप होते. “ एतं ह वाच न तपति, किमहं साधु नाकरवं किमहं पापमकरवमिति ” । या श्रुतीमध्ये हीच गोष्ट सांगितली आहे. श्रुत्यर्थ असा—मी पुण्यकर्म कां केलें नाहीं व मी पापकर्मच कशाकरितां केलें, अशी चिंता जीवन्मुक्तास पडत नाही. झणजे अज्ञानी व अदूरदर्शी पुरुषास जशी ही चिंता जाकून टाकिते तशी या जीवन्मुक्तास जाकून टाकित नाही. चवथ्या सूचीमध्ये असणाऱ्या ब्रह्मवित् पुरुषाच्या दुःखाची आत्यंतिक निवृत्ति होत नसते. तर प्रारब्धभोगसमयां “ मी सुखी; दुःखी ” इत्यादि प्रकारें त्यास अनुभव येतो. आणि त्यामुळें त्याची दुःखनिवृत्ति सुरक्षित नसते. पण पांचव्या सूचीपासून पुढील भूमती रहाणाऱ्या जीवन्मुक्ताचें चित्त योगाभ्यासानें वृत्तिशून्य झालेले असल्यामुळें त्याच्या दुःखनिवृत्तीस कोणत्याही प्रकारचें भय नाही. झणून ती सुरक्षित व आत्यंतिक होय. अर्थात् आत्यंतिक दुःखनिवृत्ति हें जीवन्मुक्तीचें चवथें फल होय.

आतां जीवन्मुक्तीच्या शेवटच्या प्रयोजनाचें वर्णन करूं या. ब्रह्मसाक्षात्कार व योगाभ्यास यांच्या योगानें जीवन्मुक्त पुरुषाचें अज्ञान, अज्ञानावरण व व्यवहाररूप विक्षेप हीं निवृत्त होतात. अज्ञानाच्या योगानें होणारें आवरण व विक्षेप ब्रह्मानंदाच्या अनुभवास प्रतिबंध करीत असतात. यास्तव त्या प्रतिबंधाची निवृत्ति झाली असतां जीवन्मुक्तास परिपूर्ण ब्रह्मानंदाचा निरंतर अनुभव येतो व या अनुभवासच सुखाविर्भाव झणतात. याविषयी—

समाधिनिर्धूतमलस्य चेतसो निवेशितस्यात्मनि यत्सुखं भवेत् ।

न शक्यते वर्णयितुं गिरा तदा स्वयं तदन्तःकरणेन गृह्यते ॥१॥

ही श्रुति प्रमाण आहे. हिचा भावार्थ—समाधीच्या योगानें ज्या चित्ताचे रागद्वेषादि मल निघून गेले आहेत; व जें आत्म्याचे ठायीं स्थिर झालें आहे अशा चित्तास समाधिकालीं जें सुख होतें. त्याचें वर्णन वाणीनें करवत नाही. तर केवळ अंतःकरणानेच त्याचें ग्रहण करितां येतें. असो; हा सुखाविर्भावच जीवन्मुक्तीचें पांचवें प्रयोजन होय. अशा पांच प्रयोजनें विद्यमान असतांना प्रयोजनाभावामुळे जीवन्मुक्तीचाही अभाव आहे, असें झणणें हें साहस होय.

याप्रमाणें स्वरूप, लक्षण, प्रमाण, साधन, अधिकारी व फल यांचें निरूपण करून या चवथ्या परिच्छेदांत विदेहमुक्ति व जीवन्मुक्ति यांचें वर्णन केलें व त्यावरून हा अर्थ सिद्ध झाला.—ब्रह्मज्ञ जीवन्मुक्त पुरुष भोगाच्या योगानें प्रारब्धकर्मांचा क्षय झाला असतां व त्यामुळे शरीरपात झाला असतां अखंड एकरस ब्रह्मानंदरूपानें रहातो व त्याचें उत्थान पुनरपि होत नाही.

याविषयी श्रुति—

न तस्य प्राणा उत्क्रामन्त्यत्रैव समवलीयन्ते ।

ब्रह्मैव सन्नब्रह्माप्येति । ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति ।

अर्थ—ज्ञानी पुरुषाचे प्राण अर्थात् लिंग शरीर मरणसमयी त्याच्या शरीरास सोडून त्यांतून निघून जात नाहीत. तर ते प्रत्यक्-आत्म्यामध्येच लीन होतात. याचें तात्पर्य असें—अज्ञानी पुरुषाचें लिंगशरीर स्थूल शरीराचा नाश झाला असतां जसें कर्मफल भोगाकरितां परलोकीं जातें तसें ज्ञानी पुरुषाचें लिंग शरीर परलोकीं जात नाही. कारण त्याचें प्रारब्ध कर्म भोगानें

क्षीण होतें. संचित कर्म ज्ञानाग्नीच्या योगानें दग्ध होतें. व क्रियमाण कर्माचा त्यास स्पर्श होत नाही. ज्ञानाच्या योगानें त्याच्या अज्ञानाचीही आत्यंतिक निवृत्ति होते. आणि याप्रमाणें बीजच नष्ट झाल्यावर पुनर्जन्मरूपी अंकुर कोटून येणार ? सारांश पुनर्जन्म ध्यावयाचा नसल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाचें लिंग शरीर स्थूल शरीरास सोडून जात नाही; तर तें आपल्या परमकारणा-मध्ये लीन होते. येथपर्यंत वर दिलेल्या श्रुतीच्या पहिल्या वाक्याचा सरहस्य अर्थ झाला. आतां “ ब्रह्मैव सन् ” इत्यादि पुढच्या दोन वाक्यांचा सारांश थोडक्यांत सांगतो. जिवंत असतांनाच आत्मसाक्षात्कारामुळें अज्ञाननिवृत्तिपूर्वक ब्रह्मरूप झालेला पुरुष भोगानें प्रारब्ध कर्मांचा क्षय झाला असतां ब्रह्मभावास प्राप्त होतो. ब्रह्मवेत्ता ब्रह्मच होतो. ब्रह्मज्ञानाचें मोक्षरूप फल मिळतें, असें सर्व पुराणांमध्ये सविस्तर सांगितलें आहे. पण त्यांतील सर्वमान्य अशा विष्णुपुराणाचीं एक दोन वचनें येथें देतां—

विभेदजनकेऽज्ञाने नाशमात्यन्तिके गते ।

आत्मनो ब्रह्मणो भेदमसन्तं कः करिष्यति ॥ १ ॥

तद्भावभावमापन्नस्ततोऽसौ परमात्मनः ।

भवत्यभेदो भेदश्च तस्याज्ञानकृतो भवेत् ॥ २ ॥

अर्थ—जीव व ब्रह्म यांच्यामध्ये भेद उत्पन्न करणारें जें अज्ञान त्याचा आत्मसाक्षात्कारानें आत्यंतिक नाश झाला असतां जीवात्मा व परमात्मा ( ब्रह्म ब्रह्म ) यांचा असत ( मिथ्या ) भेद कोण करणार ? ब्रह्म साक्षात्कारानें जो ब्रह्मभावास प्राप्त झाला आहे तो हा जीवात्मा परमात्मरूप होतो. झणजे त्यांचा अभेद ( ऐक्य ) होतो. ज्ञानापूर्वी त्यांचा जो भेद भासत असतो तो अज्ञानकृत व झणूनच मिथ्या होय.

भगवान् व्यासांनी ब्रह्मसूत्रामध्येही ‘ अस्मिन्नस्य च तद्योगं शास्ति ’ झणजे शास्त्र-ब्रह्मज्ञ पुरुषाचा ब्रह्माशी अभेद होतो असें सांगतें-असें स्पष्टपणें सादलें आहे. कोणतें शास्त्र असें सांगतें ही आशंका राहूं नये, झणून त्या शास्त्राचाही येथें निर्देश केला पाहिजे. “ यदा ह्येवैष पतस्मिन्नदृश्येऽनात्म्येऽनिरुक्तेऽनिलयनेऽभयं प्रतिष्ठां विन्दतेऽथ सोऽभयं गतो भवति ” या श्रुतिवाक्याचा अर्थ—जेव्हा हा साधन-चतुष्टय-संपन्न पुरुष या अदृश्य,

अरूप, अवाच्य, निराधार व निर्भय अशा आत्म्यामध्ये प्रतिष्ठा मिळवितो तेव्हा तो स्वतः निर्भय होतो. या सर्व विवेचनावरून-महावाक्यजन्य अपरोक्ष ज्ञानानें अज्ञानाची निवृत्ति होते व ब्रह्मभावरूप मोक्ष मिळतो, असें ठरलें. मुक्त पुरुषास पुनरपि जन्ममरण-परंपरेंत पडावें लागत नाहीं. कारण "मुक्त ज्ञानी पुनरपि परत येत नाहीं" असें स्वतः श्रुति; "ज्ञानाच्या योगानें ज्यांचें पाप नष्ट झालें आहे असे ज्ञानी पुनरपि जन्म घेत नाहींत," अशा अर्थाची स्मृति; व "शब्द प्रमाण असल्यामुळें ज्ञानी पुरुषाची पुनरावृत्ति होत नाहीं." अशा अर्थाचें उत्तर मीमांसेचें अंतिमसूत्र हीं सर्व तसें सांगत आहेत. सारांश ज्याला ब्रह्मसाक्षात्कार होतो तो मुक्त होतो आणि मुक्त झालेल्या भाग्यवान् व कृतकृत्य पुरुषास पुनरपि जन्म घ्यावा लागत नाहीं. जन्ममरणासारखें असह्य दुःख दुसरें कोणतेंही नाहीं व त्यांतून सुटणें या सारखें सुखही दुसऱ्या कशांत नाहीं. आत्म्याचें आनंद हेंच स्वरूप आहे व त्यामुळें आत्मसाक्षात्कारानें आत्मरूप होणें ह्मणजे आनंद होणेंच होय. स्वतः आनंदच झालेल्या पुरुषास काय कमी आहे ? किंवा त्याला आणखी काय मिळवयाचें रहाणार आहे ? पंचदशीच्या सातव्या प्रकरणांत अमदीं शेवटीं शेवटीं झटल्याप्रमाणें तो कृतकृत्य होतो. त्याला सर्व प्राप्तव्य प्राप्त होतें. व त्यामुळेंच "यदा सर्वे प्रमुच्यन्ते कामा येऽस्य हृदि श्रिताः । अथ मर्त्योऽमृतो भवति अत्र ब्रह्म समश्नुते ।" या श्रुतींत सांगितल्याप्रमाणें त्याच्या हृदयांतली सर्व कामना नष्ट होतात; तो मर्त्य अमर होतो व त्यास या शरीरामध्ये असतांनाच ब्रह्मभावाचा अनुभव येतो.

आतां एकच गोष्ट सांगायची आहे; तेवढी सांगून ह्या परिच्छेदाची व त्याबरोबरच ह्या प्रश्नाची समाप्ति करितों. जे निष्काम पुरुष "अहं ब्रह्म" अशी अहंप्रह-उपासना करितात, त्यांस साक्षात्कार होण्यापूर्वीच जर हा लोक सोडून जावें लागलें तर ब्रह्मलोकाची प्राप्ति होते व तेथें त्यांस साक्षात्कार होतो. नंतर ब्रह्मदेवाचें आयुष्य क्षीण झालें असता त्यांच्यासह ते मुक्त होऊन जातात. याविषयी "ब्रह्मणासह ते सर्वे संप्राप्ते प्रतिसंचरे" इत्यादि स्मृति प्रमाण आहे व तिचा उल्लेख पूर्वीही एकदां प्रसंगोपात्त झाला आहे. पण जे सकाम पुरुष पंचाग्नि-विद्येचें अनुष्ठान करीत असतात तेही जरी आपल्या कामनेप्रमाणें ब्रह्मलोकीं जात असले तरी त्यांस तेथें साक्षात्कार होत

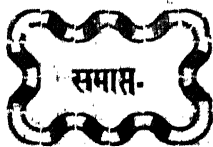


नाहीं व त्यामुळे ते ब्रह्मलोकांतून पुनः परत फिरतात व संसारांत पडतात. याविषयी "इमं मानवमावर्तं नावर्तन्ते" झणजे ते सकाम पुरुष या मनुष्या आवर्तामध्ये परत येत नाहीत. तर दुसऱ्या आवर्तामध्ये जातात. झणजे त्यांचा मोक्ष होत नाही. अशी व "वा अर्जुना, ब्रह्मलोकापर्यंत सर्व लोक उत्पत्तिविनाशशील आहेत." अशा अर्थाची स्मृति प्रमाण आहे.

सारांश सर्व शास्त्रांची, सर्व उपदेशांची, सर्व विधींची, सर्व निषेधांची सर्व आचार्यांची व सर्व संतांची एका परम पुरुषार्थाकरिता प्रवृत्ति झालेली आहे. यास्तव सर्व व्यावहारिक पदार्थांस तुच्छ मानून या ग्रंथांत सांगितल्याप्रमाणे प्रयत्न करणे व निरतिशय आनंदाचा लाभ करून घेणे यासारखे पवित्र कृत्यच नाही. पण ते अति भाग्यवानाच्या हातूनच घडते.

इति श्रीमच्छंकराचार्यभक्त विष्णु वामन बापटकृत तत्त्वानु-  
संधानसाराचा चतुर्थ परिच्छेद समाप्त झाला.

श्रीकृष्णापण्यस्तु.



## विक्रीस तयार.

वे. शा. सं. विष्णु वामन बापट शास्त्री यांनीं तयार केलेले  
वेदांत विषयावरील सार्थ रचिद्वरण मराठी ग्रंथ.

### पंचदशी पूर्वार्ध.

( सान्वयार्थविवरणसमेता ) ह्या भागांत श्रीमद्विद्यारण्यकृत—१ तत्त्व-  
विवेक, २ पंचभूतविवेक, ३ पंचकोशविवेक, ४ द्वैतविवेक, ५ महावाक्य-  
विवेक आणि ६ चित्रदीप—अशीं सहा प्रकरणें आहेत. पुढील श्रीभारती-  
तीर्थकृत नऊ प्रकरणें दुसऱ्या भागांत घेतलीं आहेत. ग्रंथाची रचना,  
मूळ श्लोक वेऊन त्याचा अन्वय व अर्थ त्याखालीं देऊन नंतर शुद्ध  
मराठी भाषेत त्याचें विवरण दिलें आहे. श्लोकांची संख्या २९० असून  
पृष्ठांची संख्या ४४५ आहे. किं. १॥॥ रु.

### दुसऱ्या उत्तरार्ध.

( सान्वयार्थविवरणसमेता ) ह्या दुसऱ्या भागांत भारतीतीर्थकृत ९  
प्रकरणें आलीं आहेत. तीं अशीं—१ तृप्तिदीप, २ कूटस्थदीप, ३ ध्यानदीप,  
४ नाटकदीप, ५ ब्रह्मानंदे योगानंद, ६ ब्र. आत्मानंद, ७ ब्र. अद्वैतानंद,  
८ ब्र. विद्यानंद, आणि ९ विषयानंद. याप्रमाणें सार्थ व सविवरण अशीं  
९ प्रकरणें यांत असून पृष्ठसंख्या ५५० आहे. किं. २ रु.

### अपरोक्षानुभूति.

श्री जगद्गुरु शंकराचार्य प्रणीत हा वेदांत विषयाचा ग्रंथ आहे. मूळ  
श्लोक, त्याखालीं टीका व त्याखालीं सरळ प्राकृत विवरण, याप्रमाणें याची  
बोजना केलेली आहे. एकंदर श्लोक १४४ असून त्यांत वेदांताच्या सर्व  
बाजूंचा विचार केलेला आहे. किं. ८ आणे.

## सांख्यतत्त्व कौमुदीसार.

हा ग्रंथ, ईश्वरकृष्णविरचित सांख्यकारिका व श्रीवाचस्पतीमिश्रविरचित तत्त्वकौमुदीनामक त्यांची टीका, यांच्या आधारें तयार केला आहे. कपीलमुनीप्रणीत सांख्यशास्त्राचे सहा अध्याय आहेत व त्यांत एकंदर ५२६ सूत्रें आहेत. हा सांख्यकारिका-ग्रंथ सांख्यशास्त्राचें संपूर्ण रहस्य समजण्यास पुरेसा आहे. याची रचना-मूळ, अन्वय, अर्थ आणि कौमुदीसार अशा प्रकारें मराठी वाचकांस सुलभ रीतीनें समजेल अशी आहे. पृष्ठसंख्या १६० किंमत १२ आणे.

## हरीभिडे-स्तोत्रम्.

हा ग्रंथ श्रीच्छंकराचार्य प्रणीत असून यांत थोडक्यांत वेदांताच्या सर्व बाजूंचें सोपपत्तिक विवेचन आलें आहे. मूळ श्लोक व त्याखालीं त्यांचें विवरण याप्रमाणें याची रचना आहे. पृष्ठसंख्या ९६ किंमत ६ आणे.

## जीवन्मुक्ति-विवेकसार.

श्रीविद्यारण्यस्वामीप्रणीत जीवन्मुक्तिविवेक नामक निवृत्तिधर्मपर पंचदशी-प्रमाणें हा ग्रंथ सर्वमान्य आहे. त्याचें हें साररूपानें मराठी भाषांतर आहे. पृष्ठ संख्या १६८, बांधणी कागदी पुढ्याची, किंमत १२ आणे.

## विश्वनिरीक्षण.

( वेदांतावरील स्वतंत्र ग्रंथ ) ह्या ग्रंथांत जुन्या व नव्या मतास धरून वेदांतविषयाचा विचार केलेला आहे. यांतील विषयानुक्रम पुढीलप्रमाणें आहे—१ प्रस्तावना भाग १ ला—तत्त्वनिर्णय, २ पंचभूतें. ३ उपाधि निरसन, ४ वस्तुस्वरूप, ५ सदसतःपरम्, भाग दुसरा—१ ब्रह्मज्ञानाचें व्यवहाराशी संगतीकरण, २ धर्मनीति, ३ विरोध, ४ आक्षेप, ५ ब्रह्मज्ञानाचा व्यवहारांत उपयोग, ६ तजवीज. याप्रमाणें पहिल्या भागांत ५ व दुसरे भागांत ६ मिळून एकंदर ११ विषय आहेत. मन, बुद्धि व विवेक, हीं पात्रे योजून वेदांताच्या तत्त्वांचा होईल तितका सुलभ रीतीनें यांत निर्णय केला आहे. किंमत ११ रु.

## कर्मयोग, भक्तियोग व राजयोग.

प्रसिद्ध स्वामी विवेकानंद यांनी युरोप व अमेरिकेंत वेगवेगळ्या योगांवर दिलेल्या व्याख्यानांपैकी वरील तीन योगांवर वेगवेगळ्या तीन विद्वानांनी मराठींत लिहिलेले हे तीन ग्रंथ एकत्र बांधलेले आहेत. किंमत १ रुपाया.

## ज्ञानयोग.

प्रसिद्ध स्वामी विवेकानंद यांनी इंग्लंड व अमेरिकेंत ज्ञानयोगावर दिलेली व्याख्यानें अत्यंत लोकमान्य झालीं होती, त्यांचे हें भाषांतर केवळ मराठी वाचकांच्या सोईकरितां रा. रा. श्रीकृष्ण नीळकंठ चापेकर यांनी केले आहे. ह्या ग्रंथांत—१ मनुष्यास धर्माची आवश्यकता, २ सर्वसंग्राह्य धर्माची कल्पना व तिचे अत्युच्च स्वरूप, ३ वस्तुपुरुष व भ्रान्तिपुरुष, ४ माया, ५ माया आणि ईश्वरविषयक कल्पनेचा विकास, ६ माया आणि मोक्ष, ७ अव्यक्त ब्रह्म आणि साकार ब्रह्म, ८-९ विश्वविचार १०-११ पुनर्जन्मवाद, १२ आत्म्याचे अमरत्व, १३ मित्रत्वांत ऐक्याचा प्रत्यय. याप्रमाणें १३ विषय आहेत. किंमत १॥॥ रुपये.

## गुजराती-शिक्षक.

गुजराती भाषेचे ज्ञान थोडक्यांत व अल्प श्रमांत व्हावे अशा हेतूने हा ग्रंथ श्रीयुत त्र्यंबक गणेश घोळप यांनी तयार केला आहे. ह्या ग्रंथाचे एकंदर चार खंड (भाग) केले आहेत. पहिल्या खंडांत मूळाक्षरें, वाराखळ्या व उजळणी यांची माहिती व रुढी दिली आहे. दुसरे खंडांत—सार्थ शब्द, सार्थ वाक्ये व वाचनीय उतारे दिले आहेत. व्याकरणांतील पारिभाषिक शब्दांच्या व्याख्याही वाक्यांत दिल्या असून वाचनीय उतारे भाषांतरासह दिले आहेत. तिसऱ्या खंडांत व्याकरणासंबंधानें नियम व सोपपत्तिक माहिती दिली आहे. आणि चवथ्या खंडांत गुजराती भाषेतील शब्दांचा कोश आणि गुजराती भाषेतील ह्यणी घेतल्या आहेत. सारांश गुरुमुखाशिवाय केवळ ह्या पुस्तकाच्या साहाय्याने गुजराती भाषेचे ज्ञान व्हावे अशी याची रचना केली आहे. पृष्ठसंख्या २९६, बांधणी कापडी पुठ्याची, किंमत फक्त एक रुपाया. टपालखर्च वेगळा.

# ग्रंथसंपादक व ग्रंथप्रसारक मंडळीचा किताबखाना.

## ठाकुरद्वारचा नाका-मुंबई.

सर्व प्रकारचे मराठी ग्रंथ एकच ठिकाणी व एकच भावाने मिळावे अशा हेतूने हा किताबखाना १९०८ साली स्थापन केला आहे. ह्या किताबखान्यांत, श्रीमंत गायकवाड सरकार यांनी तसेच बडोद्यांतील सहचिचारिणी सभा, ग्रंथप्रसारक मंडळी, रंजितरंजन नाट्य ग्रंथप्रकाशक मंडळी, पुण्यातील डेक्कन व्ह. ट्रा. सोसायटी, धुळ्याची सत्कार्योत्तेजक सभा, ग्रंथमाला, मनोरंजक ग्रंथप्रकाशक मंडळी, निर्णयसागर, बाबाजी सखाराम कंपनी इत्यादि संस्थांनी, तसेच मराठी ग्रंथकारांनी व मराठी ग्रंथप्रकाशकांनी प्रासिद्ध केलेले ग्रंथ व सर्व प्रकारची शालोपयोगी पुस्तके व शालोपयोगी इतर वस्तु, एकच भावाने विकत मिळतात. शाळामास्तर, लायब्ररी व घाऊक खरेदी करणारे व्यापारी यांस भरपूर कमिशन दिले जाते. नेहमी प्राहकांस दरसाल मंडळीची रोजनिशी बक्षीस मिळते. नाटपेड पत्र घेतले जाणार नाही.

सर्व पत्रव्यवहार खालील पत्त्यावर करावा. काही खुलासा पाहिजे असल्यास उत्तराकरिता टिकीट पाठवावे.

दामोदर सांवळाराम आणि मंडळी,

ग्रंथसंपादक मंडळीचा किताबखाना-ठाकुरद्वार-मुंबई.